HUKUM ISLAM INDONESIA

Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris

Mahsun Fuad

LKiS

HUKUM ISLAM INDONESIA:
Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris
Mahsun Fuad

xx + 328 halaman; 14,5 x 21 cm
1. Hukum Islam 2. Fiqh Indonesia
3. Fiqh Madzhab Nasional
3. Reaktualisasi Ajaran Islam
4. Agama Keadilan 5. Fiqh Sosial
ISBN: 979-8451-13-9

Editor: Fuad Mustafid
Rancang sampul: Haitami el-Jaid
Setting/*layout*: Santo

Penerbit:
***LKiS* Yogyakarta**
Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp./Faks.: (0274) 419924, 7472110
e-mail: elkis@indosat.net.id

Cetakan I: Februari 2005

Percetakan dan distribusi:
PT *LKiS* Pelangi Aksara Yogyakarta
Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp./Faks.: (0274) 419924, 7472110
e-mail: elkis@indosat.net.id

Bab I
PENDAHULUAN

A. Fenomena Pemikiran Hukum Islam di Indonesia

Dalam perspektif sejarah, dinamika pemikiran hukum Islam di Indonesia setidaknya menunjukkan satu fenomena transformatif dan remedialis, walaupun masih tampak kuat nuansa paralelisme di dalamnya sehingga kesan tautologinya masih ada. Mendasar pada sifat kesinambungan dan perubahan (*continuity and change)*, geliat pemikiran ini telah mengalami, bukan saja tambal sulam ide, melainkan sudah seperti bola salju, terus menggelinding dan melaju, mengkonstruksi berbagai tipe dan karakter baru. Oleh karena itu, kiranya wajar apabila taksonomi atau tipologi yang pernah ada dan cukup mapan, yakni modernis dan tradisionalis,[1] tidak relevan lagi untuk menggambarkan dan memetakan *ḫarâkah* pemikiran itu.

---

[1] Kalau dirunut ke belakang, keberadaan tipologi ini pada mulanya adalah untuk mengamati bentuk dan kecenderungan pemikiran dan pergerakan organisasi Islam secara umum yang terjadi pada masa menjelang dan awal kemerdekaan Indonesia. Secara definitif, sebutan tradisionalisme sering diidentikkan dengan NU, sementara modernisme diidentikkan dengan Muhammadiyah. Lihat Deliar Noer, *Gerakan Islam Modern di Indonesia: 1900—1942*, (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 114 dst. Dalam analisis Fahry Ali dan Bahtiar Effendy, eksistensi dualisme tipologi tersebut mulai pudar. Sebab, sesuai watak inklusifnya, pemikiran dan pergerakan Islam sudah mengalami pergeseran orientasi dan paradigma baru. Lihat Fahry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 167.

Sederet nama telah mencoba mengaktualisasikan pemikiran-pemikirannya dalam ranah hukum Islam. Upaya ini bahkan sebenarnya telah banyak dimulai jauh sebelum kemerdekaan.[2] Narasi pascakemerdekaan dapat dimulai pada dekade 1960-an dengan munculnya ide Fiqh Indonesia, melalui tokohnya Hasbi ash-Shiddieqy. Dalam tesisnya, tema ini berusaha mengajukan pemikiran tentang pengembangan fiqh yang lebih cocok dengan kebutuhan masyarakat Indonesia, agar ia tidak menjadi barang antik yang hanya sekadar dipajang.[3] Pada perkembangannya, gagasan ini ditindaklanjuti oleh Hazairin dengan tema sentralnya, Fiqh Madzhab Nasional (Madzhab Indonesia). Secara sederhana (simplistis), substansi pemikiran ini berusaha menyesuaikan (mengkompromikan) spesifikasi hukum adat dengan hukum Islam. Sebagai titik berangkat tema ini, ia mengambil isu sensitif dari doktrin fiqh, yaitu masalah waris Islam yang dianggapnya menganut atau sangat dekat dengan sistem bilateral.[4] Pemikiran ini, walau dalam *setting* terbatas, mengundang polarisasi dan diskusi panjang dari kalangan pemerhati hukum Islam di Indonesia, khususnya para akademisi.

Pada pertengahan 1975, Abdurrahman Wahid mengintrodusir sebuah pemikiran "Hukum Islam sebagai Penunjang Pembangunan",[5] yang secara umum mengarahkan pembicaraannya

---

[2] Nuruddin ar-Raniri (w. 1658 M.) melalui karyanya *Shirâth al-Mustaqîm* dan Abdurrauf as-Sinkili (1024—1105 H.) lewat karyanya *Mir'ât ath-Thullâb* sebagai anotasi (*syarah*) dari *Fath al-Wahhâb* karya Zakariya al-Ansari bisa dianggap sebagai lokomotif pembawa pemikiran hukum Islam di Indonesia. Lihat uraian lebih lanjut pada Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 201—202. Pada perkembangannya, Arsyad al-Banjari, Nawawi al-Bantani, Mahfud at-Tarmisi, Shaleh Darat, Rifa'i Kalisasak, Dahlan Jampes, Hasyim Asy'ari, A. Hasan, Ahmad Dahlan, dan Abdul Hamid Hakim bisa disebut sebagai generasi setelahnya.

[3] Lihat pada salah satu tulisan Hasbi yang berjudul "Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman" yang awalnya diorasikan pada Dies Natalis IAIN Sunan Kalijaga 1961. Ide tentang Fiqh Indonesia ini bahkan sebenarnya telah mulai ditawarkan oleh Hasbi pada 1940-an.

[4] Lihat uraiannya pada Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang Hukum*, (Jakarta: Tintamas, 1874).

[5] Lihat artikel Abdurrahman Wahid, "Hukum Islam sebagai Penunjang Pembangunan", dalam *Prisma* No 4, Agustus 1975. Tulisan ini telah direproduksi dalam berbagai buku, di antaranya dalam Eddi Rudiana Arief (*ed.*), *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*, (Bandung: Rosda Karya, 1991), hlm. 124.

pada peran dan fungsi hukum Islam untuk menunjang perkembangan tata hukum positif di Indonesia. Derap langkah pemikiran hukum Islam berlanjut ketika pada pertengahan 1980-an Munawir Sjadzali melontarkan gagasan Reaktualisasi Ajaran Islam. Dengan mengambil isu-isu pembicaraan mengenai hukum waris, perbudakan, dan bunga bank, serta menafsirkannya dengan bahasa yang berani. Tesis ini ingin mengundang para ahli hukum Islam (ulama) untuk merumuskan kembali ajaran agama (hukum Islam) agar sesuai dengan kebutuhan dan realitas yang ada sehingga sikap mendua dalam praktik beragama tidak laagi terjadi.[6] Belum selesai pemikiran ini dari kontroversi, pada awal 1990, Masdar F. Mas'udi menggulirkan pemikiran yang juga kontroversial, dengan "Agama Keadilan" sebagai tema sentralnya. Masdar mengambil isu pembahasan yang sensitif dari dimensi ajaran Islam, yaitu zakat. Dengan menggunakan pendekatan historis-kritis dan kemaslahatan, ia berpendapat bahwa zakat identik dengan pajak. Oleh karena itu, menurutnya, orang yang sudah mengeluarkan zakat maka kewajiban mengeluarkan pajak seharusnya menjadi lebih ringan (berkurang).[7]

Lahirnya Kompilasi Hukum Islam (KHI), yang penyebarluasannya disebutkan dalam Instruksi Presiden Nomor 1 tahun 1991, ternyata tidak membuat mati munculnya berbagai pemikiran hukum Islam individual yang inovatif. Ini merupakan fenomena menarik sehubungan dengan kedudukannya yang sering dianggap sebagai ijma' ulama Indonesia dalam hukum keluarga Islam. Banyak asumsi yang bisa diajukan berkaitan dengan fenomena tersebut, di antaranya adalah adanya prakonsepsi bahwa bagian-bagian tertentu dari pasalnya dinilai tidak sesuai dengan

---

[6] Lihat lebih lanjut pada Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 67—71; Munawir Sjadzali, "Reaktualisasai Ajaran Islam", dalam Iqbal Abdurrauf Saimina (*ed.*), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), hlm. 1—11; Ahmad Sukarja (*ed.*), *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 tahun Prof. Dr. Munawir Sjadzali, M.A.*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 87—93.

[7] Uraian lebih lanjut, lihat Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, (Jakarta: P3M, 1991).

ajaran Islam, dan proses kodifikasinya syarat muatan politik.[8] Terlepas apa yang diasumsikan, hal ini semakin menguatkan tesis yang mengatakan bahwa formalisasi hukum Islam melalui konstitusi negara hanya mempersempit ruang gerak dan manfaat hukum Islam itu sendiri, dan mengantarkannya pada satu sifat emaskulasi hukum ini.

Hal di atas setidaknya bisa dilihat pada 1994, ketika Ali Yafie dan Sahal Mahfudh (dua tokoh dan ulama NU) menawarkan pemikiran Fiqh Sosial. *Grand design* wacana ini adalah upaya membumikan nilai-nilai fiqh (klasik) secara holistik (*teopassing*), dengan *stressing* pada implementasi ajaran-ajaran fiqh yang berkaitan dengan dimensi kehidupan sosial; relasi individu dengan individu, masyarakat dan negara, atau sebaliknya.[9] Nuansa reaktif dan advokatif dalam pemikiran Fiqh Sosial atas penilaian pejoratif fiqh klasik tampak nyata, hal mana ia secara jelas bisa dibaca dengan melihat latar belakang kedua tokoh yang mengusungnya. Namun demikian, nuansa pemberdayaan (*empowering*) dalam kreasi ijtihad hukum yang diajukan ini cukup transformatif, sehinggga eksistensinya mempunyai diferensiasi yang unik.

Deskripsi panjang di atas adalah kronologi dari deretan tema-tema pemikiran hukum Islam yang pernah ada pada rentang waktu 1970 sampai 2000.[10]

---

[8] Ilustrasi mengenai hal ini dapat dilihat pada Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, (Padang: Angkasa Raya, 1990), hlm. 139; Cik Hasan Bisri (*ed.*), *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Logos, 1999), hlm. 8; Amrullah Ahmad (*ed.*), *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional: Mengenang 65 Tahun Prof. Dr. Bustanil Arifin*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996); Marzuki Wahid dan Rumaidi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2001).

[9] Penulis tidak menemukan arti definitif "Fiqh Sosial" dalam dua buku Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Sosial* dan Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*. Apa yang penulis anggap sebagai definisi ini merupakan elaborasi dan eksplorasi lebih lanjut atas pemikiran yang terkonstruk dari ulasan kedua buku ini dan tulisan-tulisan lain yang mengomentarinya.

[10] Ide tentang pentingnya pembentukan Fiqh Indonesia yang kemudian diteruskan dengan Fiqh Madzhab Nasional telah mulai digagas oleh Hasbi dan Hazairin pada 1940-an. Lihat ilustrasi mengenai hal ini dalam Nouruzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 215—236; Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Hukum Adat di Indonesia*, (Jakarta: INIS, 1998), hlm. 75—76.

Secara umum, karakteristik tema-tema pemikiran ini telah mengalami kemajuan yang cukup berarti. Ia tidak lagi berputar-putar pada mata rantai teosentrik dan bersifat politis-ideologis semata, akan tetapi telah memasuki ruang yang bersifat kultural, universal, antroposentrik, dan filosofis sosiologis, di mana pemikiran itu lahir. Kecenderungan ini merupakan fase baru yang membedakannya dari kecenderungan puluhan tahun sebelumnya. Pada perkembangannya, kecenderungan pemikiran ini telah mengilhami dan menjadi semacam *elan vital* lahirnya pemikiran-pemikiran hukum transformatif lainnya. Beberapa pemikir yang secara intens terlibat dalam diskusi medan kajian ini, semisal Ibrahim Hosen, Ahmad Azhar Basyir, Nurcholis Madjid, Harun Nasution, Jalaluddin Rahmat, Rahmat Jatnika, M. Quraish Shihab, Atho Mudzhar, dan yang lainnya, telah mencurahkan dan memberikan porsi pemikiran (ijtihad) hukum Islam yang tidak kalah cerdasnya. Elemen pemikiran yang ditawarkan bisa dikatakan berjalan dalam wilayah tema pembahasan yang sinergis, yang dalam dataran tertentu, gagasannya bahkan lebih substantif dan radikal, mengingat bahwa tidak ada limit waktu diskusi yang tersekat dengan tema-tema ini. Hanya saja, karena satu dan lain hal, pemikiran mereka kurang mendapat respons secara proporsional, atau malah tidak pernah di-*syarahi*. Asumsi bahwa ide mereka sebanding dengan ide para pemikir yang menjadi fokus kajian ini setidaknya dapat dilihat dari eksistensi dan posisi mereka sebagai lokomotif "pencerahan" pemikiran Islam, yang sebagian di antaranya cenderung berbicara di dalam dataran pemikiran keislaman global.

Signifikansi lain dari berbagai tema pemikiran ini adalah ia mampu menstimulasi lahirnya beberapa forum kajian hukum Islam, pencarian wacana baru bagi pengembangan hukum Islam, dan yang terpenting, mampu mengajarkan pada sejarah bahwa "bagaimanapun perjalanan pemikiran (ijtihad) hukum Islam harus diteruskan". Dalam semangat pembangunan berbangsa dan bernegara, serta pencarian relasi ideal agama-negara, lahirnya berbagai corak pemikiran hukum Islam, setidaknya bisa diasumsi-

kan dalam dua kerangka umum, yaitu partisipatif dan pembebasan (atau emansipasi sosial). Perspektif pertama menghadirkan hukum Islam sebagai alat rekayasa sosial (*law as a tool of social engineering*)[11]dengan negara (penguasa) sebagai aktor perumusnya. Sementara perspektif kedua mematrik hukum Islam sebagai medium kritik sosial (*counter-discourse*) dengan rakyat (ulama) sebagai pemerannya.

Pada perspektif yang pertama, sering kali terjadi proses deviasi, reduksi, dan sublimasi yang hebat terhadap apa yang sering disebut sebagai "otentisitas" ajaran agama. Ia diramu sedemikian rupa hingga bisa disebut "hukum Islam", namun esensinya menjadi kering. Ia telah diperas dari dimensi empati sosialnya. Hukum Islam dalam konteks ini adalah hukum negara, mengabdi untuk kepentingan dan melanggengkan kekuasaan negara (penguasa).[12] Realitas ini berbeda secara diametral dengan cita pendekatan kedua yang titik berangkatnya dari dan untuk masyarakat (rakyat). Nuansa populis dan terkadang hadir dengan warna "oposan" atas berbagai kebijakan negara menjadi *trade mark*-nya. Sebagai sarana advokasi, pendekatan kedua ini memungkinkan hukum Islam untuk menjangkau kepentingan umum (*mashlahah al-'âmmah*), serta dalam dataran ekstrim akan membayangi legislasi dan kuasa negara atas rakyat.

---

[11] Untuk konteks Indonesia, Muchtar Kusumaatmaja barang kali adalah orang pertama yang mengajak para ahli hukum untuk mempertimbangkan implementasi pendekatan sosiologi dalam ilmu hukum untuk merelevansikan hukum dengan permasalahan-permasalahan pembangunan sosial-ekonomi. Dengan bertolak pada aliran *sociological jurisprudence* model Roscoe Pound, Mochtar berpendapat bahwa pendayagunaan hukum sebagai sarana merekayasa masyarakat menurut skenario kebijakan pemerintah amatlah penting dijalankan untuk negara sedang berkembang. Penjelasan lebih lanjut dapat dilihat pada Mochtar Kusumaatmadja, "The Role of Law in Development: The Need for Reform of Legal Education in Developing Countries", dalam *The Role of Law in Asian Society*, Jilid II, Papers for Special Congress Session dalam 28th International Congress of Orientalists 1973.

[12] Dalam catatan Soetandyo Wignjosubroto, hingga akhir abad XX hukum, di Indonesia, termasuk hukum Islam, betul-betul memposisikan diri sebagai *government social control* dan berperan sebagai *tool of social engineering*. Lihat lebih lanjut pada Soetandyo Wignjosubroto, *Dari Hukum Kolonial ke Hukum Nasional: Dinamika Sosial-Politik dalam Perkembangan Hukum di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), hlm. 246—247.

Dua kecenderungan paradigma yang sering kali berimplikasi kontradiktif ini timbul karena adanya polarisasi yang tak kunjung selesai terkait hubungan negara-agama. Sejarah telah mencatat bahwa *ending* hubungan ini mengarah pada satu situasi "tuna kuasa" agama atas negara. Pada konteks inilah kemunculan pemikiran-pemikiran ini tampak signifikan. Ia bisa menjadi *icon* pengayom (patron) bagi eklektivitas pemikiran kaum muda progresif, yang relatif lebih peka dan bersemangat dalam merespons isu-isu kontemporer pada umumnya.[13]

Heterogenitas dan kompleksitas diskursus hukum Islam serta *continuum* implikasinya, telah mengantarkan pada adanya asumsi akan langgam dan *elan vital* tema-tema ini dalam kerangka mencari format yang tepat bagi pengembangan hukum Islam di Indonesia. Untuk itu, teori adaptabilitas hukum Islam secara ekspresif berusaha diimplementasikan dalam studi ini, tentunya dengan tetap menyantuni unsur otentisitas ajaran (*first principle*). Harus disadari bahwa lahirnya tema-tema pemikiran itu secara sirkumtansial sangat dipengaruhi oleh *setting* sosial-politik (negara), primordialisme organisasi, dan idealisme para perumusnya. Oleh karena itu, coraknya, sebagaimana terlihat, menunjukkan sisi-sisi diferensi yang cukup kentara.

Studi ini mengambil objek penelitian tentang tema-tema "populer" pemikiran hukum Islam tersebut. Dengan tinjauan yang difokuskan pada *setting* sosial-politik yang ada, metodologi, aplikasi pemikiran, dan analisis yang dilakukan mengarah pada rekonstruksi dan pembentukan tipologi. Karena objek studi ini adalah studi topik maka beberapa elemen pemikiran yang mempunyai substansi ide dan kecenderungan yang sama, sebisa mungkin diposisikan sebagai pendukung dari tema-tema pemikiran dimaksud. Dengan demikian, studi ini tidak berpre-

[13] Hal ini bisa dilihat pada kemunculan *LKiS* pada penghujung 1980-an. Lembaga diskusi ini selalu mengambil tema "liberal" dalam pemkiran keislaman. Mengenai hal ini, lihat M. Sodik, "Gerakan Kritis Komunitas *LKiS*: Suatu Kajian Sosiologis", *Tesis* pada Program Pascasarjana Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, 1999.

tensi untuk mereduksi atau mensimplifikasi pemikiran-pemikiran hukum Islam lain yang kurang mendapat respons (*unresponsive*).

Penentuan rentang waktu dan *setting* historis dari tahun 1970 sampai tahun 2000 didasarkan pada pertimbangan empirik bahwa kemunculan dan responsi pemikiran itu terjadi dalam satu ruang dan lingkup waktu di mana semangat dan implementasi teori modernisasi-pembangunan mulai dibincangkan di negara ketiga, termasuk Indonesia.[14] Dalam konteks konstelasi politik demikian, ide-ide pemikiran hukum Islam ini mendapatkan momentum pengembangan yang tepat.[15] Oleh karena itu, sangat wajar kiranya jika kehadiran tema-tema tersebut diasumsikan sebagai produk pemikiran yang dideterminasi oleh adanya proyek dan nilai-nilai modernisasi serta *developmentalism* yang digulirkan negara. Lanskap ideologi sosial-politik ini memungkinkan siapa pun untuk berpikir merumuskan (hukum) agama di dalam koridor yang tepat.[16]

Berangkat dari deskripsi di atas, permasalahan yang dijadikan kajian dalam penelitian ini adalah menyangkut wacana

---

[14] Penulis menghindari penyebutan "Orde Baru", walaupun *setting* sosil-politik atau historisnya adalah Orde Baru. Hal ini dimaksudkan agar studi ini tidak terjebak dalam dan menggunakan pendekatan sosial-politik *per se* yang bisa mengakibatkan terjadinya pereduksian pendekatan hukumnya.

[15] Fenomena ini setidaknya terlihat pada lahirnya UU No. 1/ 1974 tentang perkawinan dan UU No. 7/ 1989, tentang Peradilan Agama. Bukti ini valid adanya jika kita memakai ukuran bahwa peran hukum Islam akan bisa optimal apabila ia secara legal formal menjadi bagian dari sistem hukum nasional.

[16] Seakan sudah menjadi tradisi laten bahwa meletakkan hubungan agama-negara hingga sekarang masih belum menemukan semacam *kalimat as-sawâ* bagi sebagian besar masyarakat dan golongan. Setiap kali sidang tahunan (MPR) digelar misalnya—setidaknya pascareformasi—isu tentang hubungan agama-negara terus dihembuskan dan selalu mengundang perdebatan. Friksi-friksi bermunculan, terutama berkaitan dengan proses keharusan amandemen UUD 1945, khususnya pasal 19 ayat 1. Golongan "fundamentalis-modern" ingin mengembalikan formatnya pada rumusan piagam Jakarta dengan menarik kembali tujuh kata yang selama ini "direduksi", sementara di sisi lain golongan "Nasionalis-Islam-Liberalis" menginginkan dipertahankannya pasal ini apa adanya. Dalam analisis Masdar, terjadinya anomali dalam memandang sejarah terkait hubungan agama-negara dan sekularisasi mengakibatkan sebagian orang berpikiran monolitik bahwa—dengan tanpa memilah ajaran yang ada—mereka menginginkan formalisasi hukum agama lewat konstitusi negara. Lihat Masdar F. Mas'udi, "Hubungan Agama dan Negara", *KOMPAS*, (7 Agustus 2002).

pemikiran hukum Islam di Indonesia, dengan fokus pembahasan pada fenomena munculnya tema-tema pemikiran hukum Islam Indonesia pada rentang tahun 1970—2000 M. Secara lebih spesifik persoalan yang ingin dikaji dalam penelitian ini adalah [1] mengapa keberagaman (*heterogeneous*) pemikiran hukum Islam di Indonesia muncul bersamaan dengan diambil atau dijalankannya modernisasi-pembangunan sebagai pola kebijakan pemerintah (negara)?; [2] bagaimana tipologi yang dapat dibangun dari fenomena tema-tema pemikiran hukum Islam di Indonesia pada rentang 1970—2000, jika ia dihubungkan dengan implementasi modernisasi-pembangunan pemerintah (negara)?

B. Signifikansi Penelitian

Studi ini coba menjawab permasalahan-permasalahan di atas sehingga didapati satu pemahaman yang integral perihal latar belakang, substansi makna, paradigma, tawaran metode, dan kemungkinan tipologi yang dapat dibentuk dari tema-tema pemikiran hukum Islam yang pernah berkembang di Indonesia. Penelitian ini diharapkan bisa bermanfaat dan berimplikasi, baik teoretis maupun praktis. Secara teoretis, sejumlah hasil temuan dalam penelitian ini diharapkan bisa memberi pemahaman baru yang lebih tepat, yang bisa dijadikan pijakan bagi penelitian selanjutnya. Hal ini penting apabila melihat diskursus kajian-kajian dalam medan yang serupa belum dilakukan secara proporsional—untuk tidak mengatakan malah belum ada. Sejauh yang penulis ketahui, penelitian model ini kebanyakan dilakukan dalam medan pemikiran dan dengan perspektif sosial-politik.

Secara praksis, sejumlah hasil temuan dalam penelitian ini diharapkan mampu tampil sebagai semacam "jalan tol" yang akan memudahkan para peneliti lain dalam memandang, menilai, dan menyikapi sejarah pemikiran hukum Islam, dengan segala kontroversi dan proses sublimasi; mempertimbangkan khazanah intelektualnya dalam kerangka proses aktualisasi pemikiran hukum Islam di Indonesia masa depan yang implementatif "lahir

batin." Sudah maklum adanya bahwa istilah hukum Islam (fiqh) adalah proses pemikiran yang tidak dimulai dari titik nol, ruang hampa. Sebagai upaya proyektif-antisipatif melalui proses *istinbâth* dan ijtihad, pemikiran hukum Islam (fiqh) di Indonesia akan terus berkembang, yakni dengan melakukan upaya refleksi pemikiran masa lalu, sebagai konsiderasi perumusan hukum (ijtihad) kekinian guna mencari solusi dan pemecahan masalah praktis yang telah dan akan terjadi. Di sinilah sesungguhnya implikasi praktis penelitian ini mengambil peran. Dengan memahami tema-tema pemikiran hukum Islam tersebut, dapatlah kiranya diambil suatu format kebijakan pemikiran hukum yang *viable* dikembangkan di Indonesia untuk konteks masa depan.

C. Penelitian Terdahulu

Sepanjang yang penulis ketahui, studi yang membahas fenomena munculnya tema-tema pemikiran hukum Islam di Indonesia, mendialogkan dengan menarik hubungan pada proyek modernitas dan pembangunan negara, serta memetakan dalam perspektif tipologi, belum pernah dilakukan. Penelitian yang telah dilakukan cenderung melingkar-lingkar pada pembahasan mengenai pemikiran tokoh, institusi, undang-undang dan substansi pemikiran *per se*. Tema-tema pemikiran tersebut telah dikaji oleh banyak tokoh, misalnya oleh Ahmad Rafiq,[17] Amir Syarifuddin,[18] Muhammad Azhar,[19] dan Masnun.[20] Sementara penelitian terhadap kodifikasi hukum Islam yang meliputi perundang-undangan dan kompilasi telah dilakukan oleh Ratno

---

[17] Ahmad Rafiq, *Kecenderungan Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1970—1990-an (Sebuah Kajian Metodologi)*, laporan Penelitian Individual, IAIN Wali Songo Semarang, tidak diterbitkan, 1998. Buku ini berupaya mengupas perkembangan pemikiran hukum Islam di Indonesia yang dinilai cenderung mengarah pada model Neo-Modernisme.

[18] Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, (Padang: Angkasa Raya, 1990).

[19] Muhammad Azhar, *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neo-Modernisme Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

[20] Masnun, "Wacana Pemikiran Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Indonesia (Studi Atas Gagasan Kaum Liberal 1970—2000", *Tesis*, Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tidak diterbitkan, 2002.

Lukito,[21] Edi Rudiana Arif,[22] Amrullah Ahmad,[23] Sudirman Tebba,[24] Marzuki Wahid dan Rumadi,[25] Ahmad Imam Mawardi,[26] dan Cik Hasan Basri.[27] Terlepas dari konteks Indonesia, dalam wilayah perundang-undangan Islam di dunia modern, model studi seperti ini juga dilakukan oleh Tahir Mahmood,[28] J. N. D. Anderson,[29] dan S. H. Amin.[30]

Model penelitian lainnya, berupa kajian tokoh yang *concern* dalam pemikiran hukum Islam di Indonesia. Di antara tokoh yang melakukan kajian seperti itu adalah Nouruzzaman Shiddiqi,[31] Al Yasa Abu Bakar,[32] Akh. Minhaji,[33] serta Sumanto

---

[21] Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, (Jakarta: INIS, 1998). Buku ini menguraikan kedudukan dan hubungan hukum Adat dan Islam dalam pembentukan salah satu sistem hukum positif di Indonesia. Secara khusus, buku ini juga mengurai pemikiran Hasbi dan Hazairin yang dianggap sebagai peletak dasar pemikiran Fiqh Indonesia dan Madzhab Nasional.

[22] Edi Rudiana Arif (*et.el.*), *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1994). Buku ini berupaya mengulas prospek hukum Islam dalam pembentukan hukum nasional.

[23] Amrullah Ahmad, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional: Mengenang 65 tahun Prof. Dr. Bustanul Arifin*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996).

[24] Sudirman Tebba, *Perkembangan Mutakhir Hukum Islam di Asia Tenggara*, (Bandung: Mizan, 1993).

[25] Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: *LKiS*, 2001).

[26] Ahmad Imam Mawardi, "Socio-Political Backgraund of the Enactment Kompilasi Hukum Islam di Indonesia",*Thesis*, Faculty of Graduate Studies and Research, Institute of Islamic Studies Mc. Gill University, Montreal Canada, 1998, tidak diterbitkan. Penelitian ini berupaya mengupas kondisi sosial-politik dari proses lahirnya Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia.

[27] Cik Hasan Bisri (*ed.*), *Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Logos, 1999). Stressing pembahasan buku ini adalah pada proyeksi penerapan hukum Islam di Indonesia dengan mengamati fenomena lahirnya KHI.

[28] Tahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim Word*, (Bombay: N.M. Triparthi PVT. LTD, 1972); *Personal Law in Islamic Countries [History, Text, and Comparative Analysis]*, (New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987).

[29] J.N.D. Anderson, "Modern Trend in Islam: Legal Reform and Modernization in Middle East", dalam *International and Comparative Law Quartelly*, No. 20, th. 1971.

[30] SH. Amin, *Islamic Law and Its Implications for Modern World*, (Glasgow: Royston LTD, 1989).

[31] Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*,(Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).

[32] Al Yasa Abu Bakar, *Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fiqh Madzhab*, (Jakarta: INIS, 1998).

[33] Akh. Minhaji, *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia [1887—1958]*, (Yogyakarta: Karunia Kalam Semesta, 2001).

al-Qurthubi.[34] Karya-karya yang juga masuk kategori ini adalah kumpulan tulisan yang disusun dalam rangka memperingati hari ulang tahun seorang tokoh yang kompeten dalam pemikiran hukum Islam. Untuk yang terakhir ini, objektivitas kajian sering kali masih perlu dipertanyakan. Di antara karya model ini adalah dua buku yang diedit oleh Jamal D. Rahman,[35] dan Muhammad Wahyuni Nafis.[36]

Secara umum, studi tentang pemikiran hukum Islam di Indonesia pada khususnya dan perkembangan hukum Islam pada umumnya, hampir sudah pernah dilakukan. Dari setiap *setting* historis perkembangan hukum Islam selalu saja ada karya yang berupaya memberi penjelasan. Bahkan dari anotasi pertama ini kemudian lahirlah anotasi atau syarah lain sehingga kasusnya sudah mirip pada dilema perkembangan hukum Islam pasca-imam madzhab pada abad pertengahan (*'ashr at-tadwîn*), yaitu timbulnya *matan, syarâh, hâsiyah, mukhtashar*, dan *mukhtashar jiddan*. Namun demikian, fenomena seperti itu tidak bisa dijadikan indikasi matinya sebuah kreativitas pemikiran umat Islam, sebab proses "daur ulang" pemikiran tersebut selalu ada dengan menampilkan pemikiran hukum yang baru, walau tidak sama sekali baru. Sisi *up-to-date* ini terjadi terutama karena paradigma dan pemilihan topik pembahasannya dilakukan dalam bidang dan kecenderungan yang berbeda.

Salah satu karya ilmiah yang mempresentasikan kategori jenis ini adalah buku yang berjudul *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*.[37] Buku yang diedit oleh Budhy Munawar-Rahman ini memuat lebih dari lima puluh tulisan yang berbicara mengenai

---

[34] Sumanto al-Qurthubi, *KH. M.A. Sahal Mahfudh: Era Baru Fiqh Indonesia*, (Yogyakarta: Cermin, 1999).

[35] Jamal D. Rahman (*ed.*), *Wacana Baru Fiqh Sosial: 70 Tahun KH. Ali Yafie*, (Bandung: Mizan, 1997).

[36] Muhamad Wahyuni Nafis (*ed.*), *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Munawir Sjadzali*, (Jakarta: Paramadina / IPHI, 1995).

[37] Budhy Munawar-Rahman (*ed.*), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995).

problem pengembangan pemikiran Islam secara umum, dari masalah tafsir hingga dimensi sosial ajaran Islam. Sebagai semacam *overview,* buku ini telah melampaui target dan harapan, karena sisi *maziyyah* (keistimewaan) analisisnya yang tajam. Namun demikian, buku ini masih belum representatif untuk dijadikan rujukan sebuah kajian dalam disiplin keilmuan tertentu, misalnya hukum Islam, dalam arti masih perlu ditambah banyak halaman. Terlebih karena watak tulisannya yang masih berdialog dengan tradisi lama, belum mencoba untuk menawarkan satu temuan format dan konsep alternatif tertentu, maka analisis yang dilakukan kelihatan belum menunjukkan satu *continuum* teoretis dan praksis yang urgensif bagi pengembangan hukum Islam di Indonesia.

Sementara model studi tipologi dalam tradisi hukum Islam klasik dapat dilihat dalam buku *Al-Fawâ'id al-Mâkiyyah,* yakni ketika menguraikan jenjang mujtahid yang terdiri dari *mujtahid mustaqil, muntasib, as<u>h</u>âb al-wujûh, mujtahid fatwâ, mujtahid tarjî<u>h</u>,* dan *<u>h</u>ammâlat al-fiqh.*[38] Hal ini kemudian direportasi ulang oleh Hasbi ash-Shiddieqy dalam bukunya *Pengantar Ilmu Fiqih.*[39] Karya mutakhir yang bisa digolongkan ke dalam tipologi kajian ini adalah buku karya Mun'im Sirry, *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar.*[40] Di dalam buku ini, Mun'im Sirry coba memaparkan bentuk-bentuk, kecenderungan, dan tipologi pemikiran hukum Islam yang sedang berkembang dan menjadi trend di dunia Islam. Namun demikian, buku ini tidak berangkat dari atau mendasarkan pada kondisi riil munculnya berbagai bentuk pemikiran dan juga ia tidak ditulis dalam konteks pemikiran hukum Islam di Indonesia.

Untuk konteks studi keislaman di Indonesia, model penelitian jenis ini kebanyakan dilakukan pada wilayah sosial-keagamaan secara umum, yang biasanya dilakukan dengan

---

[38] Lihat KH. M.A. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial,* (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 33.

[39] Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqh,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), khususnya hlm. 105—108.

[40] Mun'im Sirry, *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar,* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995).

menggunakan perspektif sosial-politik-budaya. Penelitian "klasik" model ini pernah dilakukan oleh Clifford Geertz yang kemudian menjadi sebuah buku dengan judul *Religion of Java*.[41] Dalam buku ini, Geertz membuat tiga varian mengenai bentuk masyarakat Jawa, yakni priyayi, santri, dan abangan. Dalam buku ini, Geertz jelas tidak mengamati pemikiran hukum, akan tetapi lebih memfokuskan kajiannya pada watak kepercayaan dan keagamaan masyarakat Jawa kuno, dan itu pun dengan menggunakan pendekatan antropologi.

Beberapa penelitian mutakhir yang menggunakan model ini, antara lain, adalah karya Deliar Noer,[42] Fahry Ali dan Bahtiar Effendy,[43] Muslim Abdurrahman,[44] dan M. Syafi'i Anwar.[45] Hasil-hasil observasi dan penelitian ini secara umum mencoba membuat tipologi pemikiran sosial politik yang pernah berkembang di Indonesia.

Sedangkan dua penelitian lain yang juga menggunakan model serupa namun dilakukan dalam bidang yang berbeda, yaitu filsafat pendidikan Islam Indonesia dan wacana kitab tafsir Al-Qur'an di Indonesia, setidaknya telah dilakukan oleh Muhaimin,[46] dan Islah.[47]

---

[41] Clifford Geertz, *Abangan,Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989).

[42] Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia, 1900—1940*, (Jakarta: LP3ES, 1980). Dengan analisis sosio-historis dan politik. Dalam buku ini, Deliar membuat tipologi tradisionalis-modernis dalam mengamati gerakan-gerakan politik dan keagamaan yang terjadi sebelum kemerdekaan.

[43] Fahry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1992). Buku ini berusaha merekontruksi (melakukan pemetaan ulang) atas tipologi pemikiran tradisonalis-modernis yang dianggap sudah pudar.

[44] Muslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995). Buku ini mencoba membangun tipologi pemikiran yang didasarkan pada segala aspek dan latar belakang munculnya berbagai pemikiran keislaman dari sejumlah tokoh di Indonesia.

[45] M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Jakarta: Paramadina, 1995). Buku ini berusaha membuat gambaran tipologis pemikiran politik cendekiawan Muslim di Indonesia pada masa Orde Baru.

[46] Muhaimin, "Filsafat Pendidikan Islam Indonesia: Suatu Kajian Tipologis", *Disertasi* pada Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tidak diterbitkan, 2002.

[47] Islah Gusmian, *Hazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Cet. I, (Jakarta: Teraju, 2003).

Dengan melihat realitas penelitian yang pernah ada dan sekaligus sejauh yang sedang berlangsung, tampaknya studi tipologi atas berbagai tema pemikiran hukum Islam di Indonesia belum pernah dilakukan. Studi ini mengambil orientasi penelitian dalam medan dimaksud, dengan fokus pengamatan pada fenomena munculnya sejumlah tema pemikiran hukum Islam di Indonesia pada rentang waktu 1970—2000. Dengan batasan waktu demikian maka menjadi jelas bahwa tema-tema pemikiran hukum yang menjadi objek kajian studi ini lahir sebagai respons terhadap modernisasi-pembangunan pemerintah (negara). Asumsi responsi ini dapat ditilik melalui berbagai variabel: metode, aplikasi, dan pandangan seputar strategi implementasi hukum Islam di Indonesia, yang terkandung dalam dan ditawarkan oleh tema-tema pemikiran tersebut. Semua variabel ini mengindikasikan responsibilitas dan tingkat mobilitas yang tinggi, yang sejalan dengan nilai-nilai yang terkandung dalam modernisasi-pembangunan. Berdasarkan konteks responsi tiga variabel tersebut terhadap modernisasi-pembangunan, terbentuklah tipologisasi tema-tema pemikiran hukum Islam di Indonesia.

D. Kerangka Teoretik

Teori yang akan digunakan untuk menjawab berbagai persoalan seperti di atas adalah teori adaptabilitas hukum Islam, dengan asumsi bahwa lahirnya pemikiran-pemikiran ini adalah dalam kerangka menjembatani dilema antara hukum Islam dengan dinamika sosial, dan lebih spesifik lagi adalah menjembatani hubungan Islam (hukum Islam) dengan modernitas dan teori pembangunannya. Namun demikian, sebagai perbandingan, teori keabadian hukum Islam juga akan dijelaskan di sini.

Seperti diketahui, upaya untuk membangun dan merumuskan (ijtihad) atas berbagai ketetapan hukum Islam selalu berhadapan dengan kondisi dan situasi tertentu sehingga nuansa rekayasa dan sublimasi akan selalu tampak di dalamnya. Secara umum, sebagaimana diungkapkan oleh Joachim Wach, pengalam-

an dan pemikiran keagamaan yang terjadi tidak bisa dilepaskan dari konteks yang melingkupinya, yang meliputi: [1] konteks waktu, [2] konteks ruang, [3] konteks sejarah, [4] konteks sosial, [5] konteks budaya, [6] konteks psikologi, dan [7] konteks agama.[48] Sejalan dengan ini, Farid Esack mengungkapkan bahwa usaha seseorang untuk memaknai apa pun yang dibaca dan dialaminya senantiasa berlangsung dalam konteks tertentu. Diri tak bisa menghindar begitu saja dari pertemuan mana pun dengan konteks apa pun tanpa membawa beberapa hal darinya dan meninggalkan beberapa hal dari diri.[49] Dan, hukum Islam adalah hasil olah pikir diri yang sedikit banyak merefleksikan dimensi ruang dan waktu.

Perdebatan dan teoretisasi mengenai pergumulan hukum Islam dan perubahan sosial yang merupakan salah satu problem fundamental filsafat hukum telah terjadi dalam waktu yang cukup lama. Polarisasi masalah ini setidaknya mengarah pada dua kutub pandangan ekstrim.[50] *Pertama,* hukum Islam dianggap tidak mempunyai *hikmah* dan *illat* (*ratio legit*) di balik formula legal formalnya, sebab ia adalah kehendak Tuhan. Sementara Tuhan tidak terkait dengan dimensi ruang dan waktu sehingga hukum Islam, yang merupakan bagian dari titah-Nya, juga bersifat *trans-historis,* tidak terkait oleh alasan ataupun latar belakang sosio-kultural apa pun. Kalaupun "terpaksa" ada, ia tidak mungkin bisa diketahui karena merupakan bagian dari "misteri ilahi" atau kehendak tuhan itu sendiri. Itulah sebabnya akal tidak memiliki kemampuan apa-apa selain memahami doktrin dalam teks-teks agama (*taken for granted*). *Kedua,* hukum Islam dianggap memiliki *illat, hikmah,* dan tujuan. Sebab, jika tidak, maka berarti

---

[48] Joachim Wach, *Ilmu Perbandingan Agama,* terj. Jam'annuri, (Jakarta: Rajawali Press), hlm. 83.

[49] Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas: Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme,* terj. Watung A. Budiman, (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 36—38.

[50] Nurcholish Madjid, " Prof. Dr. Munawir Sjadzali: Antara Diplomasi dan Tugas Kiai", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (*ed.*), *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA.,* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 171—172. Lihat juga dalam Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy: a Study of Abu Ishaq ash-Shatibi's Life and Thought,* terj. Yudian W. Asmin. (Surabaya: al-Ihlas, 1995), hlm. 27—28.

Tuhan menciptakan sesuatu yang sia-sia, sesuatu yang mustahil ada pada zat Tuhan. Dia memberikan akal pikiran kepada manusia supaya bisa menangkap rahasia alam dan gejala sosial. Dengan akal pikiran, manusia dapat memahami perputaran hukum. Konsekuensinya, hukum Islam terikat dengan dan harus dipahami menurut latar belakang sosio kultural yang mengelilinginya. Dalam konteks demikian, fungsi akal menempati posisi yang sangat vital.

Dengan perspektif di atas, penulis berasumsi bahwa secara filosofis, pemikiran hukum Islam yang pernah dan sedang berkembang di Indonesia menampakkan kecenderungan yang kedua. Tema-tema Fiqh Indonesia, Fiqh Madzhab Nasional, Reaktualisasi (Kontekstualisasi) Ajaran Islam, Agama Keadilan, dan Fiqh Sosial, secara *insight* identik dan mengarah pada responsibilitas dan adaptabilitas hukum Islam dalam konteks Indonesia. Untuk mengetahui sejauh mana teori ini menjiwai lahirnya pemikiran-pemikiran ini kita dapat mengukurnya dengan metode atau pendekatan *maslhahah* (*human welfare*), di mana peran akal-budi sangat menentukan di dalamnya. Selain itu, sebagaimana diilustrasikan oleh Tyan,[51] metode *istihsân* dan *siyâsah syar'iyyah* juga bisa dimanfaatkan dalam mendukung pemahaman ini. Metode-metode ini dikedepankan karena metode qiyas (*istidlâl, analogi*) dianggap tidak lagi dapat menjangkau dimensi transformasi sosial, yang kerap kali tak terkirakan. Metode qiyas terlalu memasung dan "membonsai" pikiran untuk terjatuh dalam maklumat *'illat* dalam teks yang rigid dan baku.[52] Dengan demikian, sesuai dengan sifatnya, walaupun sebagai ukuran, metode qiyas dipergunakan dalam bingkai konsep *maslhahah* terendah.

---

[51] Lihat Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal*.., hlm 10

[52] Lihat uraiannya pada Ahmad Zaki Yamani, *Syari'at Islam yang Kekal dan Persoalan Masa Kini*, terj. M. Sonhadji, (Jakarta: PT. Intermasa, 1977), hlm. 17—24; Nasr Abu Zaid, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*, terj. Khoiron Nahdiyyin, (Yogyakarta: *LKiS*, 1997), hlm. 78—87.

Dalam catatan sejarah, eksistensi *mashlaḫah* sebagai pendekatan atau metode perumusan hukum telah membentuk satu polarisasi sendiri, yang secara simplistik mengarah pada hirarki-hirarki perumusan konsep yang khas dan berbeda, terkait peran akal di dalamnya. Dengan menggunakan batasan dan bangunan epistemologi yang berbeda, corak *mashlaḫah* versi al-Ghazali[53] dan asy-Syatibi[54] akan berbeda secara diametral dengan konsep *mashlahah* dari Najmuddin ath-Thufi. Untuk dua nama yang pertama, toleransi terhadap *legal formal* dalam teks Al-Qur'an atau hadits masih kentara diperhitungkan. Sedangkan dalam paradigma ath-Thufi,[55] apabila ayat Al-Qur'an atau hadits nabi bertentangan dengan akal sehat dan menghalangi lahirnya kemaslahatan manusia maka suatu makna eksplisit—apalagi implisit—dari ayat atau hadits tersebut boleh dinafikan keberadaannya. Dalam hal ini, ath-Thufi telah membangun satu pondasi yang sangat liberal dalam merumuskan konsep *mashaḫah*, yakni dengan memberikan strategi yang menarik untuk mengedepankan nalar rasionalitas-asing dan mengalahkan serta "mengebiri" nalar teologis-yuridis.

Dengan menggunakan ukuran dari konsep *mashlaḫah* yang selama ini telah terkonstruk, studi ini berusaha mengamati sejauh mana eklektisisme pemikiran-pemikiran ini dalam proses pengembangan hukum Islam yang bercorak Indonesia, mencari format hubungan yang ideal antara hukum Islam dan perubahan sosial. Sungguhpun demikian, sebagai pengkayaan dan perbandingan, pendekatan atau metode penggalian hukum Islam kontemporer juga dipertimbangkan di sini.

---

[53] Mengenai konsep maslahahnya al-Ghazali, lihat Husein Hamid Hasan, *Nazhâriyât al-Mashlaḫah fi-al-Fiqh al-Islâmi*, (Kairo: Dar an-Nahdah al-'Arâbiyah, 1981), hlm. 424—451; Syamsul Anwar, "Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustashfâ min 'Ilmi al-Ushûl karya al-Ghazali", *Disertasi*, pada Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tidak diterbitkan, 2000.

[54] Mengenai konsep maslahah asy-Shatibi, lihat uraiannya dalam Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal...*, hlm. 151—242; Asfari Jaya Bakri, *Konsep Maqasid Syari'ah Menurut al-Syatibi*, (Jakarta: Rajawali Press, 1996). hlm. 60—157.

[55] Tentang konsep maslahahnya ath-Thufi, lihat Husein Hamid Hasan, *Nazâriyât al-Mashlaḫah...*, hlm. 525—552.

Salah satu cara pembacaan syari'ah itu datang dari kaum neo-modernis (populer dengan istilah liberal). Dalam upaya memahami setiap ajaran yang secara filosofis berpusat pada otentisitas Islam (*fides quarens intellectum*), salah satu usaha yang mereka kembangkan adalah menciptakan sebuah tafsir *suspicion,* dalam arti tafsir sebagai *exercise of suspicion,* yaitu mencurigai pemikiran tradisional. Secara aplikatif, ada tiga cara pembacaan syari'ah yang ditawarkan oleh kaum neo-modernis: [1] *the liberal syarî'ah,* yaitu suatu pandangan yang mengatakan bahwa syari'ah itu liberal pada dirinya sendiri jika ditafsirkan secara tepat; [2] *the silent syarî'ah,* yaitu syari'ah menjadi liberal karena tidak memberikan jawaban yang jelas (*syârih*) terhadap topik-topik tertentu; dan [3] *the interpreted syarî'ah,* dalam arti syari'ah itu liberal karena *interpretable,* yaitu ditengahi oleh peran akal manusia.[56] Pemaparan terhadap paradigma ini dimaksudkan untuk mengetahui liberasi pemikiran yang pernah terjadi di kalangan pemikir muslim di Indonesia. Sejauh yang penulis ketahui, baru dalam wacana dan parameter demikian, berbagai pembacaan atas konstruksi syari'ah begitu tajam ditawarkan.

Paradigma tersebut secara aplikatif dipakai untuk membedah pemikiran-pemikiran hukum dan isu-isu krusial yang mana keduanya telah mengilhami lahirnya tema-tema pemikiran hukum Islam yang menjadi topik kajian dalam buku ini. Melalui kajian demikian akan dapat dijelaskan kecenderungan-kecenderungan umum, pola-pola, kerangka teoretis, dan subtansi pemikiran dari tema-tema ini, untuk selanjutnya dapat dipetakan dan dikonstruksi bangunan pemikirannya.

Dalam hal ini, Fazlur Rahman,[57] menggarisbawahi perlunya *systemic reconstruction* dalam bidang teologi, hukum, filsafat, dan ilmu-ilmu sosial. Hal ini dilakukan dalam rangka melaku-

---

[56] Charles Kurzman, "Introduction Liberal Islam and It's Islamic context", dalam *Liberal Islam: a Source Book,* terj. Bahrul Ulum, (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. xxxiii—xxxix.

[57] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition,* terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1993), hlm. 182—198.

kan penataan ulang terhadap pemikiran Islam. Dan, langkah ini bisa dilakukan dengan membuat pemetaan atas tema-tema pemikiran hukum Islam, dengan asumsi bahwa tema-tema tersebut merupakan bagian dari pemikiran Islam (tepatnya pemikiran hukum Islam), dan ia selalu menjadi atau berposisi sebagai akibat dari penjabaran dimensi wahyu yang normatif dalam pergulatannya dengan perubahana sosial. Di Indonesia, interaksi antara keduanya terbukti telah menimbulkan berbagai corak konstruksi dan tipologi pemikiran, dan sebagai aplikasinya, ia kemudian diarahkan pada dua sudut pandang, yaitu metode apa yang ditawarkan (dipakai) dan isu wacana atau bidang apa yang digulirkan.

Sebuah pemetaan, sebagaimana dikatakan Thongchai dalam kerangka besar teori komunikasi dan akal sehat, bisa saja dianggap sebagai abstraksi ilmiah dari realitas riil. Akan tetapi, dalam tradisi ilmu dan pendekatan sejarah, sebuah pemetaan bisa dijadikan sarana untuk mengantisipasi kenyataan keruangan. Dengan kata lain, sebuah pemetaan bisa dijadikan model bagi, bukan model dari, apa yang "konon" ia wakili.[58] Dengan paradigma ini, pemetan atas tema-tema hukum Islam ini kemungkinan juga akan menjadi piranti nyata untuk mengkongkretkan proyeksi hukum Islam di Indonesia.

E. Metode Penelitian

Secara teoretis, upaya memecahkan persoalan harus mempertimbangkan dua hal fundamental,[59] yaitu bentuk dan sumber informasi yang digunakan untuk menjawab sekaligus cara mendapatkannya; dan bagaimana memahami serta menganalisis informasi itu untuk kemudian merangkainya menjadi satu penjelasan yang bulat guna menjawab persoalan yang diteliti.

[58] Dikutip dalam Benedict Anderson, *Imagined Communities: Komunitas-Komunitas Terbayang*, terj. Omi Intan Naomi, (Yogyakarta: INSIST Press, 2001), hlm. 266.

[59] M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktik*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 62.

Dalam mengumpulkan data, penelitian ini tidak menggunakan metode khusus. Segala cara untuk memperoleh data kepustakaan, baik primer maupun sekunder, yang berkaitan dengan penelitian ini telah diupayakan semaksimal dan selengkap mungkin. Semua karya ilmiah yang memuat tema pemikiran hukum Islam tersebut dan ditulis oleh para pemikirnya ditempatkan sebagai sumber primer. Karya-karya dimaksud antara lain: tulisan Hasbi ash-Shiddieqy, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman, Kumpulan Soal-Jawab*; Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang Hukum* dan *Hukum Kewarisan Bilateral dalam Qur'an dan Hadits;* Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan;* Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam, Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan;* Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Sosial* dan *Teologi Sosial,* dan Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial* dan *Diolog dengan K. Sahal.* Sedangkan sumber sekunder adalah karya-karya pendukung dari pemikir lain yang mempunyai sifat relasional, baik langsung maupun tidak, dengan topik pembahasan dimaksud, yang berupa anotasi dari tema-tema pemikiran hukum Islam di atas.

Dengan demikian, penelitian ini termasuk jenis penelitian kepustakaan (*library research*). Artinya, data dan bahan kajian yang dipergunakan berasal dari sumber-sumber kepustakaan, baik berupa buku, ensiklopedi, jurnal, majalah, surat kabar, maupun yang lainnya.

Sementara sifat dari penelitian ini adalah deskriptik-analitik-tipologik. Dengan karakter dan sifat demikian, penelitian ini berusaha: *pertama*, menggambarkan secara komprehensif tema-tema pemikiran hukum Islam di Indonesia, dengan mengambil dua *point of departure,* yaitu metode serta kerangka pemikiran dan isu atau masalah hukum yang dikaji; *kedua,* menganalisis substansi deskripsi; menghadap-hadapkan (*muqâbalah*) untuk mengidentifikasi persamaan dan mengamati perbedaan dengan mempertimbangkan sejauh mana pengaruh sosial-politik tahun 1970 hingga 2000 ada di dalamnya; dan *ketiga,* memetakan dalam

perspektif taksonomi dari tawaran metode, aplikasi, dan keadaan sosial-politik yang mempengaruhinya.

Adapun metode pendekatan yang dipakai dalam penelitian ini adalah pendekatan historis dan sosiologis-historis. Pendekatan sosiologis-historis secara spisifik dipergunakan untuk mengamati proses interaksi pemikir dengan dimensi ruang dan waktu, di mana ide pemikiran hukum Islam itu muncul. Dengan pendekatan ini, studi ini berusaha menghindari asumsi positivisasi hukum Islam. Intinya, pendekatan sosiologis-historis mempertahankan segala bentuk pemikiran hukum Islam sebagai *the practice*, bukan *the fact*.[60] Dengan demikian, lahirnya berbagai pemikiran hukum Islam yang berbeda dengan pola hukum Islam yang dominan dianggap sebagai pengkayaan (*enrichment*), bukan sebuah penyimpangan, dan dengan demikian, terabaikan kehadirannya.

Di samping itu, pendekatan tipologis secara vital dan dominan juga dipergunakan dalam studi ini. Sebagaimana telah disinggung di muka, pendekatan ini berlandaskan pada pola pikir dan asumsi bahwa karakteristik umum dan mutlak beda itu tidak ada, yang ada adalah kemiripan karakteristik yang batas bedanya tiada pasti. Dalam perspektif Dhavamony,[61] pendekatan tipologis mengamati pola atau sifat khas dari pemikiran individu atau kelompok yang membedakannya dengan yang lain. Intinya, sebagaimana diuraikan oleh Zettenberg,[62] berbeda dengan pendekatan teoretis lainnya, pendekatan taksonomi (tipologis) mencakup kategori gejala-gejala. Dengan demikian, tipologi ideal

---

[60] Dalam studi hukum, pendekatan ini pertama sekali diperkenalkan oleh Roscoe Pound (1870-1964) dengan nama *siciological jurisprudence*. Pemikiran ini didasarkan pada studi komparatif tentang sistem, doktrin, dan lembaga hukum sebagai fenomena sosial dan menganggap hukum sebagai apa adanya, yakni *the law in action* atau *in practice*, Steven Vago, *Law and Society*, (New Jersey: Prentice Hall, 1988), hlm. 3. Roscoe Pound, *Pengantar Filsafat Hukum*, terj. M. Radjab, (Jakarta: Bhratara Karya Aksara, 1982).

[61] Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, terj. Kelompok Studi Agama "Driyarkara", (Yogyakarta: Kanisius, 1995), hlm. 29—30.

[62] Dikutip dalam Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Madern*, terj. Robert M. Z. Lawang, (Jakarta: PT. Gramedia, 1986), hlm. 40.

merupakan gagasan dan pemikiran yang terbentuk dari susunan unsur-unsur karakteristik sejumlah fenomena yang diamati dalam analisis. Pendekatan ini secara khusus dipakai dalam kerangka membuat pemetaan dari tema-tema pemikiran hukum Islam di Indonesia.

Dalam studi ini, analisis data dilakukan dengan beberapa cara, yaitu: *pertama*, reduksi data, dalam arti bahwa bahan-bahan yang sudah terkumpul kemudian dianalisis, disusun secara sistematis dan ditonjolkan pokok-pokok persoalannya. Model ini secara khusus diaplikasikan untuk mensimplifikasi semua data, melalui cara mengambil intisari data sehingga ditemukan tema pokok, fokus masalah, dan pola-polanya. *Kedua*, display data, hal ini dilakukan karena data yang terkumpul demikian banyak sehingga pada praktiknya menimbulkan kesulitan dalam menggambarkan detil secara keseluruhan, serta kesulitan pula dalam mengambil kesimpulan. Namun demikian, hal ini bisa diatasi dengan cara membuat model, pemetaan, tabel, dan diagram sehingga keseluruhan data dan bagian-bagian detilnya dapat dipetakan dengan jelas. *Ketiga*, heuristik data, yaitu melukiskan dan memperbandingkan dengan asumsi mencari perbedaan dan menarik persamaan, serta menguji hipotesis-hipotesis yang berhubungan dengan tema pemikiran ini, sehingga memungkinkan terbentuk satu peta pemikiran yang kohesif, yang darinya tipologi dapat dibentuk.

Di samping itu, analisis melalui *content analysis* juga niscaya dipakai di sini. Analisis ini merupakan langkah pertama dalam upaya menelisik kandungan subtansial pemikiran lima tema hukum Islam di Indonesia.

F. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini pertama-tama menguraikan dan menjelaskan latar belakang dan rumusan masalah, signifikansi penelitian, telaah pustaka, kerangka teoretik, metode penelitian, dan terakhir, penjelasan singkat tentang logika dan sistematika bab-bab yang

ada dalam penelitian ini. Inti semua uraian ini dimaksudkan untuk memberi jawaban umum atas pertanyaan-pertanyaan metodologis: apa, mengapa, dan bagaimana penelitian ini dilakukan.

Pada bagian kedua dan ketiga, studi ini berupaya mereportasi pemikiran hukum Islam yang pernah muncul pada masa prakemerdekaan, dan memaparkan tema-tema pemikiran hukum Islam yang muncul pada rentang waktu 1970—2000, yang secara katagorik berjumlah lima, yaitu: Fiqh Indonesia; Fiqh Madzhab Nasional; Reaktualisasi Ajaran Islam; Agama Keadilan, dan Fiqh Sosial. Signifikansi kedua pembahasan ini adalah untuk mengetahui genesis dan pararelisme tema-tema pemikiran ini dengan pemikiran hukum Islam sebelumnya sehingga bisa ditangkap dan dipahami gerak atau tingkat keberanjakan yang terjadi di dalamnya. Di samping itu, sebagai sarana analisis lanjutan, pembahasan ini juga dimaksudkan untuk memberi uraian dan pemahaman mendasar mengenai tema-tema pemikiran itu. Mengenai nama-nama tema yang diangkat di sini, semuanya dipilih dengan didasarkan pada faktor-faktor bahwa eksistensinya bisa diperhitungkan secara metodologis, mempunyai sejumlah aplikasi pemikiran, dan telah mengundang respons yang cukup luas. Yang terakhir ini, kehadirannya seakan telah menjadi semacam "madzhab-madzhab" kecil pemikiran hukum Islam yang mempengaruhi gerak pemikiran hukum Islam di Indonesia masa kini.

Pada bagian keempat, studi ini berupaya menganalisis "dialektika hukum Islam dengan modernisasi-pembangunan". Dengan judul ini, analisis mengalir di bawah sub-sub judul "implementasi proyek modernisasi-pembangunan dan implikasinya bagi bangunan pemikiran keislaman", dan "tema-tema pemikiran hukum Islam sebagai respons modernisasi-pembangunan". Pembahasan pada subbab pertama lebih difungsikan untuk memberi ulasan umum tentang modernisasi-pembangunan. Pembahasan ini sangat bermanfaat sebagai pijakan pada

pembahasan subbab kedua, yaitu tentang responsi tema-tema pemikiran hukum Islam terhadap modernisasi-pembangunan. Ukuran responsi ditelisik melalui pancaran makna dari nama tema, paradigma dan etode yang dipakai, serta aplikasi pemikirannya. Pada bagian ini, pembahasan lebih difokuskan pada upaya untuk membuktikan asumsi relasional munculnya tema-tema pemikiran hukum Islam itu dengan modernisasi-pembangunan yang sedang *in* bergulir, menjadi pola kebijakan dan "madzhab" resmi negara bagi perubahan masyarakat (rakyat) waktu itu. Dengan pembahasan variabel-variabel tersebut, penelitian ini telah membuktikan sifat relasional itu.

Sedangkan analisis pada bab V, di bawah judul "Rekonstruksi Pemikiran" lebih mengarah pada dua sudut pembahasan, yaitu "tipologi tema-tema pemikiran hukum Islam di Indonesia" dan "proyeksi metodologi hukum Islam di Indonesia: mempertimbangkan pedekatan terpadu hukum Islam dan sosial." Dengan mengacu pada hasil pembahasan sebelumnya, yaitu pengamatan atas metode-metode dan aplikasi praktis pemikiran dari tema-tema itu, yang dihubungkan dengan proyek modernisasi-pembangunan, analisis pada bagian ini dimaksudkan untuk membangun peta pemikiran hukum Islam di Indonesia sejak tahun 1970 hingga tahun 2000. Uraian selanjutnya ditujukan untuk membuat proyeksi metodologi hukum Islam yang mungkin diaplikasikan dan dikembangkan di masa depan. Usaha ini dilakukan berangkat dari satu kesadaran penulis, setelah menyelami tema-tema pemikiran hukum Islam di Indonesia tersebut, untuk ikut *urun rembug* dalam satu wilayah kajian yang menarik dan menantang ini. Berdasarkan keyakinan bahwa usaha demikian merupakan hasil refleksi dari tema-tema pemikiran hukum Islam yang pernah berkembang di Indonesia maka ia merupakan satu hal yang penting dilakukan.

Adapun bab VI, yang merupakan bagian penutup, memuat kesimpulan dan saran-saran. Dua hal ini signifikan dihadirkan sebagai pertimbangan untuk mengetahui sejauh mana keberhasil-

an penelitian ini dilakukan, dan ke arah remedialis, saran apa yang bisa direkomendasikan untuk penelitian selanjutnya. Hal ini dilakukan dalam kerangka nalar bahwa penulis tidak berpretensi bahwa studi ini telah dilakukan dengan sempurna, sebab sesuai dengan sifat dan keterbatasan suatu paradigma dan pendekatan studi, suatu masalah akan menghasilkan kesimpulan yang berbeda jika diamati dari perspektif yang juga berbeda.

Bab II
TINJAUAN UMUM PERKEMBANGAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA

A. Islam Pertama dan Pengaruhnya terhadap Corak Pemikiran Hukum Islam di Indonesia

Eksistensi hukum Islam di Indonesia sekarang ini sesungguhnya memiliki sejarah yang sangat panjang. Akar genealogisnya dapat ditarik jauh ke belakang, yaitu saat pertama kali Islam masuk ke Nusantara. Oleh karena itu, sebelum membahas mengenai keberadaan dan perkembangan pemikiran hukum Islam, ada baiknya dijelaskan secara singkat beberapa teori masuknya Islam di Indonesia ini. Pembahasan mengenai hal ini lebih dimaksudkan untuk mengetahui sejauh mana implikasi watak eksklusif Islam pertama tersebut terhadap perkembangan hukum Islam di Nusantara ini.

Sebagaimana dipaparkan oleh Azra[1] dan juga penulis lain,[2] setidaknya terdapat tiga teori berkenaan dengan kedatangan

---

[1] Azyumardi Azra, "Islam di Asia Tenggara Pengantar Pemikiran", dalam Azyumardi Azra (*ed.*), *Perspektif Islam Asia Tenggara*. (Jakarta: YOI, 1989), hlm. xi—xiii.

[2] Lihat misalnya M. Atho Mudzhar. *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: INIS, 1993), hlm. 12.; Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 8—12; Ahmad Mansyur Suryanegara, *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 73—94. Terdapat sedikit perbedaan dengan uraian Azra dan juga Atho dalam hal klasifikasi negeri asal pembawa Islam pertama di Indonesia, buku Alwi dan Ahmad Mansyur Suryanegara ini menyebutkan bahwa

Islam ke Indonesia. *Pertama,* Islam masuk ke Indonesia pada abad I H./VII M., langsung dari Arab (Hadramaut) ke pesisir Aceh. Teori yang pernah dikukuhkan di sebuah seminar tentang masuknya Islam di Indonesia tahun 1962 di Medan ini, didukung oleh Naquib al-Attas, Hamka, A. Hasjmi, M. Yunus Jamil, serta sejumlah sejarawan asing, seperti Niemann, De Holander, Keyzer, Crawfurd, dan Vetsh. Walaupun demikian, para Indonesianis ini dengan cukup terbuka memberi catatan bahwa interaksi penduduk Nusantara dengan kaum muslim yang berasal dari Timur India juga menjadi faktor penting dalam penyebaran Islam di Nusantara.

Teori ini agaknya hanya didasarkan pada keinginan emosional para sejarawan Islam yang ingin memastikan bahwa Islam yang ada di Nusantara adalah Islam yang asli dan otentik, bukan periferal atau sinkretis, sebagaimana yang dituduhkan oleh kebanyakan penulis Barat. Mematrik hal ini, Abdul Rahman Haji Abdullah[3] misalnya, memaparkan bahwa pada abad VII M., telah terjadi kontak bisnis kapur barus antara penduduk Nusantara dengan saudagar Arab. Alasan ini sedikit berbeda dengan analisis dari sejarawan Barat yang juga mengakui teori ini. Keyzer misalnya, beranggapan bahwa Islam Nusantara datang dari Mesir yang bermadzhab Syafi'i, sebagaimana dianut muslim Nusantara. Sedangkan Niemann dan De Holander hanya menyebut Hadramaut (bukan Mesir), yang juga bermadzhab Syafi'i, sebagai sumber datangnya Islam di Nusantara.

Bagaimanapun juga, teori ini cukup gagap untuk memberi kontitum dan jawaban pasti tentang proses konversi agama dan Islamisasi di Nusantara ini. Dalam arti bahwa para pedagang ini datang ke Nusantara semata-mata hanya untuk berdagang. Perannya tidak mungkin berubah atau berganda dengan sekali-

---

salah satu teori dari tiga pelopor dakwah Islam pertama berasal dari Persia, bukan Bangladesh. Ahmad Mansyur Suryanegara secara singkat bahkan merangkumnya dengan nama *teori Gujarat, teori Makah*, dan *teori Persia*.

[3] Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran Umat Islam di Nusantara, Sejarah dan Perkembangannya hingga Abad ke-19*, (Kualalumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990), hlm. 24.

gus melakukan dakwah agama. Dengan melihat sifat ketidakmungkinan ini maka bisa disimpulkan bahwa ketika itu proses Islamisasi belum bisa dikatakan telah terjadi. Bukankah kedua faktor ini adalah penanda dan petanda bagi suatu proses penyebaran suatu agama?

Kedua, teori yang mengatakan bahwa Islam di Nusantara berasal dari anak Benua India, bukan dari Arab dan Persia yang dikaitkan dengan daerah Malabar dan Gujarat. Teori ini dikemukakan oleh sarjana-sarjana Belanda, seperti Pijnappel, G.W.J. Drewes, yang kemudian dikembangkan oleh Snouck Hurgronje dalam bukunya yang berjudul *L'arabie et les Indes Neerlendaises*, atau *Revue de l'Histoire des Religius*, jilid Ivil.[4] Menurut teori ini, setelah orang-orang Arab yang bermadzhab Syafi'i berimigrasi dan menetap di India, mereka kemudian datang dan membawa Islam ke Nusantara. Para muslim Deccan inilah yang datang sebagai penyebar Islam pertama di kawasan ini. Setelah itu baru kemudian disusul oleh para *Sayyid* dan *Syarîf* yang menyelesaikan proses konversi agama dengan "membaptis" diri mereka sebagai pendeta (*priest*) maupun pendeta-penguasa (*priest-prince*) atau sultan. Proses ini terjadi pada abad XII M., yang merupakan periode yang paling "mungkin" dijadikan pijakan tentang permulaan penyebaran Islam di Nusantara dalam arti yang sebenarnya.

Snouck Hurgronje sendiri mendasarkan pandangannya pada beberapa pertimbangan: *pertama*, kurangnya fakta yang menjelaskan peranan bangsa Arab dalam penyebaran agama Islam di Nusantara. *Kedua*, hubungan dagang Nusantara-India telah lama terbangun. *Ketiga*, inskripsi tertua tentang Islam yang terdapat di Sumatera memberikan gambaran tentang hubungan antara Sumatera dengan Gujarat.[5]

Ketiga, teori yang menyatakan bahwa Islam di Nusantara datang dari Benggali (Bangladesh), karena kebanyakan orang

---

[4] Ahmad Mansyur Suryanegara, *Menemukan Sejarah...*, hlm. 75

[5] *Ibid.*

terkemuka di Pasai adalah orang Benggali atau keturunan mereka. Islam yang muncul pertama kali di Semenanjung Malaya adalah dari arah pantai Timur, bukan dari Barat (Malaka), yaitu melalui Kanton, Phanrang (Vietnam), Leran, dan Trengganu. Jika merujuk pada doktrin ajaran (madzhab), Islam di Semenanjung sama dengan Islam di Phanrang, sementara elemen prasasti yang ditemukan di Trengganu juga mirip dengan prasasti yang ada di Leran. Teori yang dikembangkan oleh Fatimi ini dikritik oleh Drewes. Dia mengatakan bahwa bukti-bukti yang ada, terutama terkait dengan prasasti ini merupakan "perkiraan liar". Teori ini semakin lemah dengan adanya kenyataan bahwa madzhab hukum yang dominan di Benggali adalah Hanafi, bukan Syafi'i.[6]

Dalam pengamatan sarjana Barat, Islam di Nusantara disebarkan oleh para pedagang. Para pedagang ini, di samping menjalankan aktivitas utamanya, yakni berdagang, mereka juga melakukan perkawinan dengan wanita setempat. Pendapat lain justru mengatakan "adalah suatu hal yang sulit dipercaya jika para pedagang ini juga melakukan penyebaran agama Islam".[7] Hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa sebelum abad XII M., Islam belum tampak sebagai satu agama yang dianut oleh para penduduk, padahal mereka sudah hadir sejak abad VII M. Dengan kata lain, walaupun saat itu sudah terjadi interaksi dengan pedagang muslim, namun belum tampak ada tanda-tanda bagi proses islamisasi di Nusantara. Berdasarkan hal tersebut, A.H. Jhons dalam *Sufisme as a Category in Indonesia Literature and History*, sebagaimana dikutip oleh Azra,[8]

[6] Mengenai bukti sejarah dan kelemahan teori-teori ini, lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm 24—36.

[7] *Ibid.*, hlm. 31—33.

[8] *Ibid.*, Teori Johns ini dikritik oleh Drewes. Dalam *New Light of the Coming of Islam to Indonesia*, sebagaimana dikutip oleh Alwi Shihab, Drewes mengatakan bahwa walaupun para sufi memiliki peran yang cukup besar dalam penyebaran Islam, namun awal kedatangan Islam tidak terikat sama sekali dengan lembaga tarekat dan persaudaraan sufi. Namun demikian, dalam hal ini Johns tidak memberikan data baru yang dapat memperkuat hipotesisnya. Lihat Alwi Shihab, *Islam Sufistik*..., hlm. 6.

mengajukan teori bahwa pergerakan para sufi pengembara, berkat otoritas dan kekuatan magis yang mereka miliki, telah mampu melakukan penyebaran Islam di Nusantara dan berhasil mengislamkan penduduk Nusantara dalam jumlah besar sejak abad XIII H.[9] Mereka telah mentransplantasi, meramu, dan menghadirkan satu sentuhan yang harmonis dari unsur budaya lokal ke dalam ajaran Islam sehingga mampu menghadirkan Islam dengan ajarannya yang sinergis dengan tradisi yang dianut masyarakat. Fenomena inilah yang memaksa para penulis Barat untuk mengatakan bahwa karakteristik Islam di Nusantara bersifat sinkretik.[10]

Mengikuti teori yang memaparkan dominasi kaum sufi dalam penyebaran Islam di Nusantara maka wajar kiranya jika secara sirkumtansial ia telah membentuk karakteristik Islam Indonesia dengan corak sufi, di mana watak intelektualis-filosofis redup di dalamnya. Wacana intelektualisme Islam lebih menampakkan nuansa sufistik-sinkretik.[11] Keadaan yang tidak menguntungkan ini masih diperparah dengan kenyataan bahwa Islam pertama yang datang ke Indonesia adalah Islam yang berada dalam anti klimaks sejarah peradaban dunia Islam dan adanya slogan bahwa pintu ijtihad sudah dinyatakan tertutup (*insidâd bâb al-ijtihâd*) oleh rumor sejarah. Dengan sendirinya, situasi stagnasi pemikiran dan taklid yang menjadi *trade mark* dunia Islam saat itu, memberikan pengaruh yang juga kurang positif bagi pemikiran keislaman di Indonesia.

Kenyataan ini telah membuat Islam Indonesia kurang memiliki momentum dan kemampuan yang adekuat untuk me-

[9] Saat jatuhnya Baghdad pada 1258 M, fenomena sufisme menjadi gerakan massal di dunia Islam. Tarekat dan persaudaraan sufi secara bertahap menjadi institusi yang stabil dan disiplin. Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, hlm. 35

[10] Lihat misalnya penelitrian Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1980); Clifford Geertz, *Abangan, Santri, dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981); Howard M. Fiderspiel, *Persatuan Islam, Pembaruan Islam Indonesia Abad XX*, (Yogyakarta: Gajah Mada Universaity Press, 1996), terutama hlm. 1—3.

[11] Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: *LKiS*, 2001), hlm. 111.

ngembangkan diri secara mandiri dalam segala bidang, termasuk di dalamnya pemikiran hukum Islam. Umat Islam lebih enjoi menikmati mistisme Islam *ala* Ghazalian, yakni satu tradisi yang lebih menekankan asketisme dan menafikan masalah-masalah duniawi. Begitu kuatnya pengaruh dari tradisi ini maka pemikiran-pemikiran hukum Islam yang ada menjadi "terjebak" dalam pararelisme epistemologi tasawuf. Secara umum, gerakan fiqh sebenarnya merupakan kelanjutan dari dan bertumpu pada orientasi tasawuf yang sudah sedemikian kuat mengakar dalam kesadaran keilmuan umat Islam.

Perubahan orientasi dari tasawuf ke syari'ah baru mendapatkan momentumnya ketika terjadi pembaruan dan "pemurnian" ajaran agama, yang antara lain ditandai dengan munculnya gerakan Paderi (yang diilhami semangat Wahabi di Makah) pada abad XVII M. Perubahan ini terus terjadi dan kemudian diiringi dengan munculnya gerakan tarekat Naqsabandiyah pada akhir abad XIX M.,[12] yang memberikan bobot lebih pada syari'at daripada gerakan tarekat yang muncul sebelumnya, serta adanya gerakan-gerakan modernis yang muncul pada abad XX M., seperti al-Irsyad, Persis, dan Muhammadiyah yang mengumandangkan perlunya kembali ke Al-Qur'an dan hadits sebagai rujukan ajaran Islam.

Walaupun demikian, tampaknya terlalu sulit bagi umat Islam untuk betul-betul bangkit dari "kungkungan" dunia tasawuf. Karakter pemikiran ini sudah terlanjur kuat dan mengkristal dalam memori umat Islam Nusantara.[13] Hal ini secara seder-

---

[12] Di tangan Syaikh Yusuf Khatib as-Sambasi al-Jawi, tarekat Naqsyabandiyah disatukan dengan tarekat Qadariyah dengan nama Qadariyah wa Naqsyabandiyah. Perpaduan yang dianggap unik dan baru inilah yang menurut sementara kalangan dianggap telah memberi bobot lebih dimensi hukum Islam (fiqh) dalam aspek ajarannya. Mengenai hal ini lihat lebih lanjut pada Ahmad Mansyur Suryanegara, *Menemukan Sejarah*..., hlm. 157.

[13] Salah satu kitab yang mempresentasikan fenomena demikian adalah karya Muhammad Salih bin 'Umar as-Samarani yang berjudul *Majmû'ah asy-Syarî'ah al-Kâfiyah li al-'Awâm*. Walaupun kitab ini baru ditulis paada akhir abad ke-19, namun nuansa tasawuf dan asketis kitab berbahasa jawa *pegon* ini tetap saja kuat. Separo lebih dari isi kitab ini membicarakan tentang keimanan dan akhlak atau moral yang berhubungan dengan kepatuhan pada penguasa. Bagian lainnya

hana bisa dilihat dengan adanya bukti bahwa *mainstream* keberagamaan umat Islam masih berada dalam jalur dan orientasi tasawuf. Titik tolak kehidupan yang cenderung bersifat teologis dan tasawuf *oriented* menjadi tidak sebanding dengan diksi-diksi ilmiah yang ditawarkan hukum Islam (fiqh), yang biasanya formalistik. Dengan demikian, bisa dibayangkan bahwa kreativitas dan improvisasi pemikiran hukum Islam akan menjadi mental dan tereliminir oleh tradisi tersebut.

Di samping dominasi tasawuf, faktor madzhab Syafi'i yang dianut oleh para pembawa Islam pertama di Nusantara juga memberikan andil yang cukup besar bagi terbentuknya karakter pemikiran hukum Islam yang *melempem*. Eksistensi madzhab Syafi'i yang dianggap sebagai sintesis *ahli ar-ra'yu* dan *ahl al-hadîts* ini, sesuai dengan sifatnya yang adaptif, adoptif, dan "serba kompromis", dalam banyak hal bisa dikatakan selaras dengan orientasi pemikiran tasawuf. Oleh karena itu, walaupun dianggap telah terjadi keseimbangan baru antara tasawuf dan fiqh,[14] namun keadaannya hanya merupakan keseimbangan yang paling mungkin, wajar, dan dalam batas yang paling vulgar, yakni karena adanya kesamaan dan kedekatan orientasi dan juga epistemologi antara ajaran tasawuf dan madzhab Syafi'i, yang memungkinkan keduanya bertemu dalam satu titik kepentingan dan pengembangan. Implikasi yang terjadi mungkin akan menjadi kontras jika madzhab hukum pertama yang berkembang di Indonesia adalah madzhab Hanbali, Maliki, Hanafi, ataupun Syi'ah.[15] Sebab, madzhab-madzhab ini mem-

---

membahas tentang fiqh, terutama soal *'ubûdiyah*, *mu'âmmalah*, dan *munâkahât* serta diakhiri dengan pembahasan tentang *al-'itaq* (pembebasan budak). Di samping itu, terdapat pembahasan khusus mengenai katuranggan wanita, satu permasalahan yang diadopsi dari primbon Jawa kuno. Lihat lebih lanjut pada Muhammad Salih bin 'Umar as-Samarani, *Majmû'ah asy-Syari'ah al-Kâfiyah li al-'Awâm*, (Semarang: Thoha Putra, 1374 H.)

[14] Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab*..., hlm. 113

[15] Tahir Mahmood telah membuat studi dan analisis yang cerdas dalam memotret peran dan dampak madzhab hukum Islam klasik terhadap sifat reformasi konstitusi hukum keluarga Islam di beberapa negara Islam. Beberapa negara Islam yang penduduknya bermadzhab Hanafi biasanya menganut pola pikir yang sangat rasional dalam merumuskan konstitusinya. Negara-negara Islam yang penduduknya bermadzhab Hanbali dan Maliki sangat puritan, merujuk pada

punyai cara pandang dan cara baca yang berbeda atas fenomena tasawuf. Walaupun masih perlu bukti-bukti pendukung yang lebih konkrit, dan karenanya diperlukan penelitian tersendiri, namun indikasi awal ini menjadi cukup valid untuk melahirkan prakonsepsi di atas.

B. Potret Pemikiran Hukum Islam di Indonesia Sebelum Abad ke-20 M.

Sebagaimana diakui oleh Martin,[16] sulit bagi kita untuk memotret secara cukup sempurna perkembangan Islam di Indonesia sebelum abad XVII M. Dan, hal itu merupakan problem tersendiri ketika kita harus memotret karakteristik pemikiran hukum Islam yang terjadi pada saat itu, mengingat eksistensinya telah ada bersamaan dengan masuknya Islam untuk pertama kalinya di Nusantara ini. Memang sangat disayangkan, mengapa hal ini harus terjadi pada kasus hukum Islam, yang sejak kemunculannya telah menjadi hukum yang hidup (*living law*) di dalam masyarakat.[17] Hukum dalam Islam merupakan ruh[18] dan aspek ajaran yang paling kuat mendominasi pemahaman umat dibanding dengan disiplin keilmuan tradisional mapan lainnya.[19] Dengan demikian, dalam konteks ini, pengetahuan kita hanya mampu memotret fenomena pemikiran hukum yang terjadi dan dimulai pada abad ke-17 M.

---

tekstualitas Al-Qur'an dan hadits. Sedangkan yang bermadzhab Syafi'i bersifat kompromis, "gado-gado", dan mengambil jalan tengah. Adapun yang negara-negara yang penduduknya bermadzhab Syi'ah, menampakkan sesuatu yang unik bagi konstitusi negaranya. Lihat lebih lanjut pada Tahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World*, (Bombay: N.M.Tripathi. Pvt. Ltd. 1972), hlm. 112; Bandingkan dengan analisis serupa dari S.H. Amin, *Islamic Law and Its Implication for Modern World*, (Scotland: Royston Ltd, 1989), hlm. 19—51.

[16] Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 23.

[17] Ahmad Azhar Basyir, "Corak Lokal dalam Hukum Positif Islam di Indonesia (Sebuah Tinjauan Filosofis)", dalam *Mimbar Hukum*, No. 13/Th.IV/1994, hlm. 29.

[18] M. H. Hoker, "Muhammadan Law and Islamic Law", dalam M. H. Hoker (*ed.*), *Islam in Southeast Asia*, (Leiden: E.J. Brill, 1998), hlm. 160.

[19] Dimensi ajaran mapan yang dimaksud adalah fiqh, kalam, tasawuf, dan falsafah Islam. Lihat ilustrasi yang menggambarkan korelasi dan dominasi di antara ajaran ini pada Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 235—247.

Jika di depan telah disinggung bahwa pemikiran hukum Islam yang berkembang di Indonesia pada abad ke-17 dan 18 M., berada dalam koridor keseimbangan baru tasawuf-fiqh, dan wacana Syafi'iyah, maka hal ini terjadi karena pemikiran hukum merupakan perwujudan dari gerakan pemikiran tasawuf yang terlebih dahulu ada, dan akibat langsung dari keberadaan madzhab Syafi'i yang dianut oleh penyebar Islam pertama di Nusantara abad ke-12 dan 13 M. Dua karakteristik epistemologi inilah yang menjadi langgam menonjol bagi gerakan pemikiran hukum Islam Indonesia ketika itu. Tidak adanya karya yang bisa dibilang otentik dan originil, yang terlahir dari para pemikir (ulama) di Indonesia, juga lebih disebabkan karena situasi yang kurang menguntungkan dari proses, waktu, dan karakter Islam pertama di Indonesia tersebut. Namun demikian, sebagaimana dikatakan Hallaq, tetap saja ada nuansa dan perspektif baru dari setiap pemikiran hukum yang secara nasab merupakan anotasi dari karya lama. Begitu juga untuk konteks Indonesia pada abad ke-17 dan 18 M, pergumulan para pemikir dengan realitas sosial-politik di dalam menghasilkan karya dan pemikiran hukum sering kali tidak terduga dan bahkan terkadang mencengangkan. hal itu bukan saja karena ia telah melampaui simbol legal-formal *corpus* pemikiran dari para pemikir (mujtahid) lama, melainkan juga karena ia telah menunjukkan nuansa yang khas dan unik, yang di antaranya menjelmakan hukum Islam sebagai alat rekayasa sosial (partisipasi), *counter discourse*, emansipasi, ataupun pembebasan. Adanya berbagai karakter ini menandaskan betapa mengakar dan semaraknya pemikiran hukum Islam di Indonesia saat itu. Paralelisme dari karakter pemikiran hukum Islam Indonesia modern mungkin juga bisa mulai dibaca melalui pelacakan dan penelusuran sejarah ini.

Sesuai dengan kebijakan Sultan Iskandar Muda Mahkota Alam Syah dan Sultan sesudahnya yang sangat antusias mendatangkan para ulama untuk usaha dakwahnya, pada abad ke-17 M., wilayahAceh telah banyak dihuni oleh para ulama yang ber-

madzhab Syafi'i. Dalam catatan Shihab,[20] setidaknya terdapat empat ulama besar Aceh yang berhasil memperkaya pemikiran keislaman di Indonesia (terutama dalam bidang tasawuf dan hukum Islam), yang pengaruhnya masih terasa hingga sekarang ini. Mereka adalah Hamzah Fansuri, Syamsuddin as-Sumatrani, Nuruddin ar-Raniri, dan Abdurrauf as-Sinkili.

Hamzah Fansuri,[21] dan Syamsuddin as-Sumatrani adalah dua orang guru-murid, yang merupakan pelopor dari tasawuf Panteisme. Mereka berdua memiliki pengaruh yang cukup kuat lewat karya tulisnya, baik dalam bahasa Arab maupun Indonesia. Di bawah pengaruh dan dominasi intelektual as-Sumatrani sebagai mufti dan penasihat sultan, aliran Panteisme tumbuh denganh pesatnya, dan mendapat murid serta pengikut yang cukup banyak. Namun demikian, setelah as-Sumatrani dan juga sultan meninggal dunia, perkembangan tersebut mengalami kemerosotan. Masa ini bisa dikatakan sebagai masa berakhirnya tradisi tasawuf falsafi dan dimulainya babakan tasawuf Suni, khususnya di daerah Aceh.[22]

Seiring dengan naiknya Sultan Iskandar II sebagai penguasa, Nuruddin ar-Raniri (w. 1068 H./ 1658 M.) yang telah lama menjalin hubungan baik dengan sultan akhirnya diangkat menjadi mufti kerajaan. Usaha pertama yang dilakukannya adalah melancarkan kampanye pemberantasan terhadap apa yang ia sebut sebagai tasawuf wujudi "ateis". Melalui berbagai sarana, baik tulis maupun diskusi ilmiah, ar-Raniri mencoba mendebat para pengikut Hamzaah Fansuri dan as-Sumatrani. Dari sini ia kemudian mengeluarkan fatwa akan sesatnya paham Panteisme, para pengikutnya murtad, dan apabila mereka tidak segera bertaubat dan kembali ke jalan yang benar maka menurut hukum

[20] Alwi Shihab, *Islam Sufistik*..., hlm. 49.

[21] Mengenai biografi dan pemikiran Hamzah Fansuri dapat dilihat pada Abdul Wahid W.M., "Syaikh Hamzah Fansuri", dalam *Ulumul Qur'an*, Nomor 4, Vol. V, 1994, hlm. 48—56.

[22] Tasawuf Falsafi adalah penganut paham Panteisme, sedangakan tasawuf Suni (*ahl as-sunah wa al-jama'ah*) adalah sebuah gerakan revitalisasi pengetahuan agama dalam taraf teoretis dan juga praktis.

mereka halal untuk diperangi. Fatwa yang dikeluarkan oleh ar-Raaniri ini ternyata memiliki implikasi yang luar biasa dahsyatnya: karya-karya Fansuri dan as-Sumatrani dibakar dan para pengikutnya juga dikejar-kejar dan dibunuh, termasuk saudara sultan sendiri.[23]

Ar-Raniri sendiri sebenarnya lebih dikenal sebagai ahli tasawuf daripada ahli fiqh. Karya ar-Raniri yang kurang lebih berjumlah tiga puluh buah,[24] sebagian besar membahas masalah tasawuf dan aqidah, terutama menyangkut polemiknya dengan paham *wihdat al-wujûd* yang dipelopari oleh al-Fansuri dan as-Sumatrani.[25] Di samping itu, ia juga dikenal sebagai penganut tarekat Qadiriyah, Rifa'iyah, dan al-Audarusiyah. Keadaan ini menjadikan pemikiran hukum Islamnya bernuansa sufistik, dan sebaliknya, pemikiran tasawufnya bernuasa fiqh. Dalam konteks demikian maka dapat dibaca bahwa kritik-kritik tajamnya terhadap paham *wihdat al-wujûd* adalah semata-mata diorientasikan untuk mengharmoniskan antara dimensi syari'ah dan tasawuf dalam ajaran agama.

Potensi dan kedudukannya sebagai mufti telah dipergunakan oleh ar-Raniri untuk menghadirkan dan menjadikan hukum Islam sebagai sarana rekayasa sosial, terutama untuk menata cara beragama golongan Panteisme yang dianggapnya sesat (*heretical*). Dalam kitabnya yang bertitel *Shirâth al-Mustaqîm*, yang mulai ditulis pada 1634 M., dan selesai pada 1644 M., terdapat beberapa pemikiran hukum yang menunjukan adanya nuansa ini. Di antara pendapatnya adalah mengenai tidak sahnya shalat seseorang yang menjadi makmum dari penganut paham Wujudiyah yang *mulhid;* bahwa pemotongan hewan yang di-

[23] Alwi Shihab, *Islam Sufistik...*, hlm. 50.

[24] Mengenai daftar tiga puluh buku yang berhasil ditemukan sebagai karya ar-Raniri, lihat *Ibid.*, hlm. 53—54; Ahmad Daudy, *Syaikh Nuruddin ar-Raniri*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hlm. 9; Muhammad Saghir Abdullah, *Perkembangan Ilmu Fiqh dan Tokoh-tokohnya di Asia Tenggara -1*, (Solo: Ramadhani, 1985), hlm. 26—28.

[25] Mengenai polemik antara ar-Raniri dengan al-Fansuri dan as-Sumatrani, lihat Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsep Nuruddin ar-Raniri*, (Jakarta: Rajawali Press, 1983), hlm. 200—238; Alwi Shihab, *Islam Sufistik...*, hlm. 48—69

lakukan golongan Wujudiyah tidak sah sebagaimana pemotongan hewan yang dilakukan oleh orang murtad dan musyrik lainnya; bahwa *istinjâ'* harus menggunakan barang yang secara jelas tidak dilarang oleh syara', seperti tulang dan kulit binatang yang belum disamak, dan lebih baik menggunakan kitab Taurat dan Injil yang telah berubah isinya untuk ber-*istinjâ'* daripada menggunakan sesuatu yang dilarang agama.[26]

Dalam banyak hal terlihat bahwa fatwa dan pemikiran hukum ar-Raniri sangat provokatif. Oleh karena iyu wajar kalau akhirnya mengundang reaksi keras dari masyarakat Aceh, bahkan gaungnya sampai Timur Tengah. Tak kurang Ibrahim Hasan al-Kurani—Maha Guru kebanyakan ulama Indonesia, antara lain Abdurrauf as-Sinkili—mengecam keras fatwa itu dan mengingatkan bahaya yang dapat ditimbulkannya. Membaca pemikiran yang demikian agitatif ini, Steenbrink menilai ar-Raniri sebagai sosok yang keras dan kasar.[27]

Metode pemikiran hukum (*istinbâth al-ahkâm*) yang dipergunakan ar-Raniri adalah pola pemikiran madzhab Syafi'i. Ar-Raniri tampaknya telah mempraktikkan apa yang dalam *Bahsul Masâ'il* NU biasa disebut sebagai pola bermadzhab *qaulî* (tekstualis) dan sekaligus *manhajî* (metodologis), walau dalam satu aras madzhab saja. Hal ini setidaknya tampak dalam kitabnya yang bertitel *Shirâth al-Mustaqîm*, yang disusun berdasarkan buku-buku Syafi'iyah standar, seperti *Minhâj ath-Thâlibîn* karya an-Nawawi ad-Dimaski, *Fath al-Wahhâb bi Syarh Minhâj ath-Thullâb* karya Zakariya al-Ansari, *Hidâyat al-Muhtâj Syarh al-Mukhtashar* karya Ibnu Hajar, dan *Nihâyat al-Muhtâj* karya ar-Ramli. Melihat rujukan dan referensi yang digunakan, tampaknya ar-Raniri bukan sekadar *Syaikh al-Islâm* yang sering mempergunakan pengaruh keagamaan dan politiknya, melainkan juga

---

[26] Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara..*, hlm. 116—117.

[27] Karel Steenbrink, *Kitab Suci atau Kertas Toilet?: Nurruddin ar-Raniri dan Agama Kristen*, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988), hlm. 5; id., *Kawan dalam Pertikaian: Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia [1596—1942]*, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 187—189.

seorang terpelajar yang penuh argumen di dalam menyelidiki seluk beluk doktrin mistis untuk menempatkannya pada jalur yang menurutnya benar.

Tokoh lain yang juga memiliki pengaruh kuat di wilayah Aceh adalah Abdurrauf as-Sinkili (1024—1105 H.). Dia adalah seorang ulama yang berpikiran cukup moderat, kompromis, dan akomodatif. Petualangannya yang cukup lama di Timur Tengah (menetap di tanah Haramain selama 9 tahun) telah membentuk karakter yang membedakan dirinya dengan ar-Raniri. Di antara 22 karyanya (ditulis dengan bahasa Arab dan Melayu), terdapat sebuah karya penting dalam bidang hukum Islam, yaitu: *Mir'at ath-Thullâb fî Tasyî al-Ma'rifah al-Ahkâm asy-Syar'iyah li al-Mâlik al-Wahhâb,* yang merupakan karya yang lahir atas permintaan Sultan perempuan Aceh, Sayyidat ad-Din.[28]

Sifat moderat as-Sinkili ternyata membuatnya gagap ketika harus menjawab pertanyaan tentang status hukum perempuan yang menjadi penguasa (pemimpin). Dia tidak memberikan jawaban konkrit, melainkan hanya memberikan uraian tentang syarat-syarat untuk menjadi pemimpin (hakim). Terlepas dari sifat moderat dan akomodatif yang dimilikinya, kenyataan ini telah mengundang kontroversi dan kritik tajam dari para pengamat. Azyumardi Azra misalnya, menuduh as-Sinkili telah mengorbankan integritas intelektualnya, bukan hanya karena ia menerima perintah dari seorang perempuan, melainkan juga karena hal itu ternyata juga tidak memecahkan masalah secara layak.[29]

Secara umum, pemikiran hukum as-Sinkili dalam *Mir'at ath-Thullâb* menjangkau pembahasan yang lebih ekstensif. Hampir semua dimensi ajaran dalam fiqh masuk dalam pembahasan kitab ini. Dalam bidang mu'amalat misalnya, dibahas tentang hukum jual beli, riba, *khiyâr, syirkah, qirâd, sulh, hiwâlah, wakâlah,* dan

[28] A. Hasjmi, *50 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintah Ratu,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), hlm. 109.

[29] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, hlm. 200.

iqrâr.[30] Walaupun as-Sinkili juga tidak bisa keluar dari aras epistemologi tasawuf sehingga ajarannya masuk kategori neo-sufisme, namun pemikiran hukumnya tampak lebih fleksibel, partisipatoris dan jauh dari sifat konfrontatif, seperti pemikiran hukum para pendahulunya. As-Sinkili tampaknya cukup berhasil mengembangkan pola pikir yang mengkompromikan dimensi eksoterik dan esoterik ajaran Islam. Oleh karenanya, tidak berlebihan kiranya jika AH. Johns menganggap as-Sinkili sebagai tokoh pendamai antara pengikut Wujudiyah dan ar-Raniri.[31] Penilaian ini tentu perlu pengujian kembali, mengingat dalam satu sisi as-Sinkili juga dianggap mendukung upaya penyerangan dan usaha "menghabisi" golongan Wujudiyah yang dilakukan Saif ar-Rijal (seorang Mufti pengganti ar-Raniri).

Demikianlah potret pemikiran hukum Islam abad ke-17 M. Sebenarnya masih terdapat pemikir lain yang mempunyai pengaruh yang cukup besar, yaitu Yusuf al-Maqassari (1615—1699 M.). Namun karena ia tidak meninggalkan satu karya pun yang representatif dalam bidang hukum Islam maka tidak cukup alasan bagi penulis untuk memasukkannnya ke dalam konteks pembahasan ini.

Memasuki abad ke-18 M., tokoh yang bisa diangkat adalah Muhammad Arsyad al-Banjari (1710—1812 M.), yang memiliki karya fiqh cukup terkenal, yaitu *Sabîl al-Muhtadîn li at-Tafaqquh fi Amr ad-Dîn*. Karya ini merupakan anotasi dari kitab *Shirâth al-Mustaqîm* karya ar-Raniri. Kedudukannya sebagai kitab anotasi (syarah), merupakan satu fenomena tersendiri yang cukup menarik untuk dicermati, bukan saja karena anotasinya banyak yang berbeda dengan kitab pertama, tetapi di dalamnya juga terdapat beberapa pemikiran yang futuristik, spekulatif, dan dalam batas tertentu tidak berangkat dari realitas masyarakat Banjar.[32] Tradisi fiqh Timur Tengah yang sering disebut sebagai

---

[30] Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran Umat Islam...*, hlm. 127.

[31] *Ibid.*, hlm. 160

[32] Karel Steenbrink, *Beberapa Aspek Islam Indonesia Abad ke-19*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), hlm. 100.

fiqh *al-iftirâdî* (fiqh prediktif),[33] ternyata begitu kuat mempengaruhi corak penulisan kitab ini.

Kitab *Sabîl al-Muhtadîn* ini ditulis pada 1193 H./1779 M.—1195 H./ 1781 M., tepatnya ketika kesultanan Banjar diperintah oleh Tahmidullah bin Sultan Tamjidullah. Sebagai seorang Syafi'iyah, al-Banjari banyak mengambil dan menjadikan kitab-kitab standar dalam madzhab ini, semisal *Syarh Minhâj* karya Zakariya al-Ansari dan *Tuhfah* karya Ibnu Hajar al-Haitami, sebagai rujukan atau referensinya. Namun demikian, kepekaan dan kecerdasan al-Banjari dalam *istinbath* hukum, tampaknya memiliki kualitas dan otoritas tersendiri, yang karenanya perlu diancungi jempol. Sebagaimana dipaparkan oleh Abdurrahman Wahid, hal ini terlihat dalam kitab *Sabîl al-Muhtadîn,* corpus mana di dalamnya ia mampu berpikir "menyantuni aspek lokalitas" dengan menyatakan sahnya pembangian waris berdasarkan adat perpantangan.[34] Hal ini merupakan pengembangan radikal dari hukum Islam. Ia bukan semata telah beranjak dari konsep fiqh klasik, melainkan lebih dari itu ia telah keluar dari diktum resmi Al-Qur'an.[35] Corak pemikirannya ini cukup layak untuk mentahbiskan al-Banjiri sebagai potret pemikir ideal madzhab Syafi'i, walaupun hanya masuk dalam jenjang mujtahid fatwa atau tarjih.

---

[33] Adanya fiqh *al-iftirâdî* atau "fiqh pengandaian" bisa dilihat sebagai upaya fuqaha untuk mengantisipasi berbagai kemungkinan peristiwa yang akan muncul di masa-masa yang akan datang. Lihat Anwar Harjono. *Hukum Islam Keluasan dan Keadilannya* (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), hlm. 74—77. Munculnya pola fiqh ini sebenarnya sudah dimulai sejak lahirnya madzhab hukum Islam. Dalam catatan Husen Hamid Hasan, sebagaimana dilansir oleh Sirry, dinyatakan bahwa fiqh *fardî* atau *taqdîri* (prediksi) mendapatkan momentum atensi yang serius pada masa-masa awal keemasan pemikiran hukum Islam. Yakni ketika untuk pertama kalinya ia diperkenalkan oleh ulama-ulama *ahl ar-ra'yu* di Irak. Lihat Mun'im Sirry, *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), hlm. 66—67

[34] Adat perpantangan dalam pembagian harta waris telah berjalan lama di tanah Banjar. Dalam tradisi adat perpantangan ini, harta waris terlebih dahulu dibagi dua antara suami-istri dan setelah itu barulah hasil parohan itu dibagi kepada ahli waris.

[35] Abdurrahman Wahid, "Pengembangan Fiqh yang Kontekstual", dalam *Pesantren*, No. 2/ Vol. II/ Th. 1985, hlm. 4.

Sebagaimana direportasikan oleh Steenbrink, al-Banjari adalah tokoh yang bukan saja ahli dalam memberikan fatwa hukum yang "humanis" dan emansipatoris, melainkan ia juga seorang pakar ilmu falak. Al-Banjari telah memperbaiki beberapa arah kiblat masjid, di antaranya adalah masjid Jembatan Lima Jakarta, yang dia dilakukan saat baru pulang dari Makah dan singgah di Batavia pada 1186 H./1773 M.[36] Dengan pertimbangan ilmu falak, ia juga telah membatalkan akad ganda perkawinan salah seorang anak perempuannya.[37] Dalam bidang ini pula ia dimitoskan menjadi tokoh keramat (wali) yang keputusan, pendapat, dan fatwanya tidak terbantahkan dan tidak pernah dianggap "salah".[38]

Kontribusi terpenting al-Banjari dalam proses *teopassing* hukum Islam sebenarnya terletak dalam upayanya memperkenalkan doktrin fiqh sebagai acuan dalam pengadilan kriminal; (atas izin sultan) mendirikan lembaga pengadilan sipil, dan memperkenalkan lembaga mufti sebagai institusi yang bertanggung jawab untuk memberikan fatwa agama dan sosial.[39]

---

[36] Bukti dari hal ini dapat dilihat pada Mihrâb Masjid Jembatan Lima Jakarta, di mana pada Mihrab tersebut terdapat semacam prasasti peringatan yang menunjukkan bahwa kiblat masjid ini (Masjid Jembatan Lima Jakarta) telah dipalingkan ke kanan sekitar 25 derajat oleh al-Banjari. Lihat Anwar Harjono. *Hukum Islam*..., hlm. 92.

[37] Peristiwa akad ganda ini terjadi pada saat al-Banjaari masih berada di Makah. Pada saat itu, ia mengawinkan secara *mujbir* (paksa) anak perempuannya yang berada di Banjar dengan salah satu temannya. Abdul Wahab Bugis, dengan tanpa sepengetahuan anaknya. Tetapi setelah al-Banjari pulang ternyata anaknya telah dikawinkan dengan salah seorang pemuda yang bernama Usman dengan wali Hakim (Sultan). Menurut madzhab Syafi'i, kedua perkawinan ini sah adanya. Dalam menghadapi persoalan ini, al-Banjari menyelesaikan akad ganda tersebut dengan cara menarik/melakukan perhitungan waktu terjadinya akad perkawianan tersebut, mana yang lebih dahulu dilakukan. Melalui metode konversi waktu ini, diketahuilah bahwa akad perkawinan yang dilakukan di Makah ternyata lebih dahulu dibanding akad yang dilakukan di Banjar. Dengan demikian, perkawinannya dengan pemuda Usman menjadi batal. Lihat Marzuki Wahid dan Rumadi, *Islam Madzhab*.., hlm. 122—123.

[38] Mengenai pengakuan masyarakat atas otoritas al-Banjari ini setidaknya dapat dilihat pada satu peristiwa yang terjadi di Banjarmasin pada tahun 1892 M. Pada saat itu ada seorang ahli falak yang membuktikan bahwa arah kiblat masjid Raya Banjarmasin tidaklah tepat. Namun dengan alasan (yang tidak rasional), hanya karena arah kiblat masjid tersebut telah ditetapkan oleh al-Banjari, maka Mufti Banjarmasin tersebut tidak berani mengubah arah kiblat masjid yang jelas "keliru". Hal ini menunjukkan betapa tinggi otoritasnya dalam bidang ilmu falak sehingga tidak ada seorang pun yang berani menentang hasil ijtihadnya, meski ia telah meninggal dunia.

[39] Karel Steenbrink, *Beberapa Aspek*..., hlm. 255.

Selain al-Banjari, masih ada beberapa tokoh lain yang juga memiliki dedikasi dan komitmen yang tinggi dalam pemikiran hukum Islam. Di antaranya adalah Abdul Malik bin Abdullah Trengganu (1138—1146 H./1725—1733 M.) yang hidup di Aceh pada masa Sultan Zaenal Abidin I. Pemikiran Abdullah Trengganu dalam bidang hukum Islam terpotret dalam karya-karyanya yang bejudul *Risâlat an-Naql*, *Risâlat Kaifiyat an-Niyat*, dan *al-Kifâyat*. Tokoh lainnya adalah Haji Jalaluddin Aceh yang meninggalkan risalah kecil berjudul *Hidâyat al-'Awâm*. Dalam kitab ini, penulis menguraikan beberapa hal yang berhubungan dengan persoalan fiqh namun diuraikan dengan cukup unik. Misalnya, kokok ayam dapat dijadikan tanda masuk waktu shalat subuh; syarat khutbah Jum'at harus menggunakan bahasa Arab; jika menemukan orang yang jujur, dapat dipercaya, dan dapat menghindari fitnah, maka seorang perempuan boleh menyerahkan dirinya kepada wali *ab'ad* (jauh) dan mengakadkan diri dengan seorang laki-laki, namun jika tidak menemukan orang dengan kriteria seperti disebutkan di atas maka dia tidak wajib menyerahkan diri pada walinya.[40]

Tokoh terakhir yang cukup populer pada abad ke-18 M. adalah Muhammad Zain bin Faqih Jalaluddin Aceh. Dia meninggalkan beberapa risalah kecil pemikiran hukum, yaitu *Kasyf al-Kirâm fî Bayân an-Nihâyât fî Takbîrât al-Ihrâm*, *Farâ'id al-Qur'ân*, dan *Takhshîsh al-Fallâh fî Bayân Ahkâm ath-Thalâq wa an-Nikâh*. Dengan tambahan karya-karya pemikir lain, risalah-risalah ini dikumpulkan oleh Abdul Muthalib Aceh dengan judul *Jam'u al-Jawâmi' al-Mushannifât*.[41] Dilihat dari beberapa judul kitabnya yang variatif maka dapat disimpulkan bahwa penulisnya adalah seorang tokoh yang mempunyai otoritas yang baik dalam bidang hukum Islam.

Secara umum, di sini bisa disarikan bahwa dinamika pemikiran hukum Islam yang terjadi pada abad ke-17 dan 18 M., di

[40] Muhd. Saghir Abdullah, *Perkembangan Ilmu Fiqh...*, hlm. 46—47.

[41] Marzuki Wahid dan Rumadi, *Islam Madzhab...*, hlm. 124.

samping bernuansa sufistik, suasana dakwah agama juga turut mewarnai dan mpengaruhi corak pemikiran hukum Islam di Indonesia. Para tokoh dan ulama ini kelihatan lebih berkonsentrasi untuk melahirkan anggitan pemikiran hukum Islam yang mudah dicerna oleh masyarakat awam, daripada membuat pola-pola pikiran dan tawaran baru yang *ndakik-ndakik* dan subtil. Tenaga mereka praktis habis hanya untuk "proyek luhur" dakwah, walaupun harus mengambil risiko menanggalkan idealisme intelektual yang pernah mereka raih, atau setidaknya pernah mereka geluti. Kenyataan seperti ini juga harus dipertimbangkan ketika kita mencari tahu mengapa pada masa ini tidak muncul pemikiran hukum Islam yang bisa disebut orisinil (khas Indonesia), betul-betul terlepas dari belenggu pemikiran lama.

Pada abad ke-19 M., Indonesia melahirkan banyak pemikir yang beberapa di antaranya mempunyai reputasi dunia. Masa ini juga bisa dikatakan sebagai masa terjadinya pergeseran pusat pemikiran keislaman dari Luar Jawa (Sumatera dan Kalimantan) ke Jawa. Ilustrasinya bisa dimulai dari Ahmad Rifa'i Kalisalak (1786—1876 M.), seorang ulama' besar yang pernah tinggal di Makah sekitar delapan tahun dan sekaligus pencetus gerakan Rifa'iyah. Ahmad Rifa'i adalah seorang tokoh yang tidak saja mumpuni dalam bidang keilmuan Islam, akan tetapi juga produktif dalam menuliskan gagasan-gagasannya tentang berbagai persoalan keislaman. Karya-karyanya yang berjumlah sekitar 53 judul menjangkau hampir semua persoalan agama, mulai dari akidah, syari'ah, hingga tasawuf. Hal ini bisa dijadikan ukuran bahwa ia adalah seorang mujtahid yang mumpuni dalam memahami ajaran agamanya. Di antara karyanya dalam bidang hukum Islam adalah *Tarjuman*, *Tasyrîhat al-Muhtâj*, *Nazham at-Tasfiyah*, *Abyân al-Hawâ'ij*, *Ashnâf al-Miqshâd*, dan *Tabyîn al-Ishlâh*.[42]

Pemikiran hukum Islam Ahmad Rifa'i mempunyai karakter yang tidak jauh berbeda dengan pemikiran para ulama sebelumnya, yakni sekadar menyelaraskan doktrin aturan

[42] Abdul Jamil, Perlawanan Kiai Desa (Yogyakarta: *LKiS*, 199). hlm...

kitab *ad-Durus al-Fiqhiyyah* yang berjumlah empat jilid, sedangkan Mahmud Yunus meninggalkan *Fiqh al-Wâdih*.

Dengan mencermati berbagai tokoh dan juga pemikirannya maka bisa dikatakan bahwa tidak ada gelombang pemikiran dan tawaran konsep "besar" yang telah dihasilkan para pemikir tersebut. Secara metodologis, mereka bahkan menegaskan pentingnya berpegang pada madzhab hukum yang telah ada, yang dalam dataran tertentu bisa dinilai telah mematikan proses kreativitas seseorang dalam menetapkan hukum. Sedangkan secara aplikatif, pemikiran yang bisa dinilai penting barang kali hanya fatwa jihad (perang suci) terhadap Belanda yang diserukan oleh M. Hasyim Asy'ari. Hal ini cukup kreatif, mengingat Indonesia bukanlah negara Islam, sehingga terlalu "riskan" jika seseorang mengeluarkan fatwa seperti itu.

C. Potret Politik Hukum Islam di Indonesia

Al-Jabiri pernah mengatakan bahwa kebudayaan Islam adalah "kebudayaan fiqh". Menempatkan kebudayaan ini sedemikian adiluhung adalah sama sahihnya dengan kita mengatakan bahwa kebudayaan Yunani adalah "kebudayaan filsafat" dan kebudayaan Barat adalah "kebudayaan iptek". Eksistensinya sebagai sebuah sistem pengetahuan (*nizhâm al-ma'rifi*) dan kodifikasi ajaran agama sangat kokoh dan telah teruji oleh sejarah. Setiap muslim yang pernah belajar dan bisa membaca Al-Qur'an niscaya juga membaca dan menyimpan sebuah atau lebih kitab fiqh.[51] Pandangan yang paralel dengan banyak pemikir lain ini menunjukkan bahwa fiqh merupakan dimensi ajaran agama yang paling mapan dalam belahan masyarakat muslim mana pun. Dari sini, ide untuk melegalformalkan hukum Islam melalui institusi negara dianggap, oleh sebagian orang, sebagai suatu hal yang penting.

---

[51] Lihat Muhammad Abed al-Jabiri, *Takwîn al-'Aql al-'Arâbî*, (Beirut: Al-Markâz as-Saqâfi al-'Arâbî, 1991), hlm. 96.

Potret sejarah legislasi hukum Islam di Indonesia sebenarnya dapat dibaca mulai dari masuknya Islam ke negeri ini. Secara sosiologis dan kultural, hukum Islam telah menyatu dan menjadi hukum yang hidup. Akulturasinya dengan tradisi (adat) terkadang melahirkan sikap yang ekstrim. Di beberapa daerah, seperti Aceh, Sulawesi Selatan, Minangkabau, Riau, dan Padang, hukum Islam diterima tanpa *reserve*, sederajat dengan hukum adat atau tradisi leluhur setempat. Hal ini bisa dibuktikan dengan adanya pepatah yang mengatakan *adat bersendi syara', syara' bersendi kitabullah*, dan *syara' mengata, adat memakai*, yang keduanya merefleksikan bagaimana kental dan menyatunya hubungan antara hukum Islam dengan adat setempat.[52] Sifat fleksibel dan elastis yang dimiliki hukum Islam inilah yang sebenarnya memungkinkan semuanya bisa terjadi.

Seiring dengan berdirinya kerajaan-kerajaan Islam, wewenang kekuasaan yang selama ini dijalankan oleh lembaga *taḫkîm* dipindahkan dan diberikan kepada pengadilan. Hal ini dimaksudkan agar hukum Islam benar-benar bisa ditegakkan dan sekaligus merupakan penjabaran lebih lanjut dari aktivitas keulamaan dalam memberi layanan keagamaan kepada masyarakat.[53] Dari situ, maka muncullah berbagai lembaga pengadilan Islam di beberapa tempat, di antaranya: *Pengadilan Serambi* di Jawa, *Mahkamah Syar'iyah* di Sumatera, dan *Kerapatan Qadi* di Banjar dan Pontianak. Lembaga-lembaga pengadilan ini tidak hanya menuntaskan persoalan perdata saja, akan tetapi dalam batas tertentu juga menangani persoalan pidana.

Fenomena hukum Islam sebagai hukum yang hidup di masyarakat, dengan raja (sultan) sebagai pemegang kekuasaan tertinggi, telah melahirkan satu *teori kredo* atau syahadat di kalangan pemerhati hukum Islam. Teori yang sesungguhnya

---

[52] Lihat Taufiq Abdullah, "Adat dan Islam: Suatu Tinjauan tentang Konflik di Minangkabau", dalam Taufiq Abdullah (*ed.*), *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), hlm. 104—127.

[53] Bustanul Arifin, *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah dan Prospeknya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 78.

merupakan kelanjutan dari prinsip tauhid dalam filsafat hukum Islam ini mengharuskan pelaksanaan hukum Islam oleh mereka yang telah mengucapkan dua kalimat syahadat. Hal ini sesuai dengan teori otoritas hukum Islam, sebagaimana digagas oleh H.A.R. Gibb, bahwa orang yang telah menerima Islam sebagai agamanya berarti ia telah menerima otoritas hukum Islam atas dirinya.[54] Begitulah keberadaan hukum Islam di Indonesia ketika itu. Sebagai sebuah sistem hukum, ia telah dijalankan dengan penuh kesadaran oleh pemeluknya, sebagai refleksi dan pantulan atas penerimaan Islam sebagai agama yang diyakini.

Realitas seperti ini telah mendorong pihak kolonial Belanda, ketika pertama kali datang ke negeri ini pada abad ke-17 M., untuk mengakui eksistensi hukum Islam. Bahkan setelah cukup lama diam, tanpa ikut campur sama sekali, Belanda mulai mengeluarkan kebijakannya terhadap keberadaan hukum Islam. Melalui kantor dagang Belanda VOC (1602—1880 M.), pada 25 Mei 1760 dikeluarkanlah *Resolutie der Indeshe Regeering* yang berisi ketentuan diberlakukannya sekumpulan aturan hukum perkawinan dan hukum kewarisan menurut hukum Islam untuk dipergunakan pada pengadilan VOC bagi orang Indonesia. Resolusi yang terkenal dengan nama *Conpendium Freiyer* ini dalam batas-batas tertentu, bisa dikatakan sebagai legislasi hukum Islam pertama di Indonesia.[55]

Beriringan dengan hal ini, di daerah Cirebon juga telah dikenal sebuah produk legislasi yang disebut *Pepakem Cirebon*. Bahkan sebelumnya juga telah ada *Babad Tanah Jawa* dan *Babad Mataram*, sebuah kitab undang-undang yang isinya banyak mengadopsi aturan hukum Islam. Keberadaan *Pepakem Cirebon* sendiri—yang menjadi *concern* kajian kita kali ini—merupakan kompilasi

[54] H. A. R. Gibb, *Aliran-Aliran Modern dalam Islam*, terj. Machnun Husein, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993), hlm. 145—146.

[55] Idris Ramulyo, *Azas-Azas Hukum Islam: Sejarah Timbul dan Berkembangnya*, (Jakarta: Sinar Grafika, 1997), hlm. 49; R.H. Soedarso, "Studi Hukum adat", dalam M. Syamsuddin dkk. (*ed.*), *Hukum Adat dan Modernisasi Hukum*, (Yogyakarta: Fakultas Hukum-UII, 1998), hlm. 12.

berbagai kitab hukum Jawa Kuno yang meliputi *Kitab Hukum Raja Niscaya, Undang-undang Mataram, Jaya Lengkara, Kontra Menawa*, dan *Adilullah*.[56] Legislasi ini dipakai oleh enam menteri pelaksana kekuasaan peradilan, yang mewakili tiga sultan (Sultan Sepuh, Sultan Anom, dan Panembahan Cirebon), sebagai sarana untuk memutuskan perkara perdata dan pidana di wilayah Pengadilan Kesultanan Cirebon. Karena efektifnya *Pepakem* ini sebagai kitab undang-undang maka tidak heran apabila ia kemudian juga diadopsi oleh penguasa (Sultan) Bone dan Goa di Sulawesi Selatan untuk dijadikan sebagai konstitusi, dengan diganti namanya menjadi *Compendium Indianche Wetten bij de Hoven van Bone en Goa*.[57]

Bukti lain dari keberadaan legislasi hukum Islam pada zaman kolonial Belanda ini terlihat dengan adanya *Mogharrer* atau lengkapnya *Compendium der Voornamste Javaanche Wetten Naukeurig Getrokken Uit Het Mohammedaanche Wetboek Mogharrer* yang materinya diambil dari kitab *al-Muharrar* karya Imam Rafi'i. *Conpendium Mogharrer* ini sendiri yang secara subtantif berisi hukum pidana Islam dan adat, dipakai di daerah Karsidenan Semarang, Jawa Tengah. Di samping *Conpendium* ini, masih terdapat beberapa peraturan yang dikeluarkan oleh B.J.D. Clotwijk yang memberi ruang gerak bagi berlakunya hukum Islam di daerah Sulawesi Selatan.[58]

Pada mulanya, politik kolonial Belanda sebenarnya cukup menguntungkan posisi hukum Islam, setidaknya sampai akhir abad ke-19 M. Dikeluarkannya Staatsblad No. 152 tahun 1882 yang mengatur sekaligus mengakui adanya lembaga peradilan Agama di Jawa dan Madura, merupakan indikasi kuat diterimanya hukum Islam oleh pemerintah kolonial Belanda. Dari sinilah muncul teori *Receptio in Complexu* yang dikembangkan oleh

---

[56] Cik Hasan Basri, *Peradilan Agama di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998), hlm. 108

[57] Arso Sosroatmodjo dan Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), hlm. 11—12.

[58] Ahmad Rafiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Gama Media, 2001), hlm. 59.

Lodewijk Willem Christian van den Berg (1845–1927),[59] yang berarti bahwa orang Islam Indonesia telah melakukan resepsi hukum Islam dalam keseluruhannya dan sebagai satu kesatuan. Hukum Islam telah diamalkan secara penuh oleh umat Islam ketika itu. Dengan adanya teori *receptio in complexu* maka hukum Islam tengah berada di atas angin bagi berlakuannya, sejajar dengan sistem hukum lainnya.

Namun demikian, seiring adanya perubahan orientasi politik yang cukup signifikan, Belanda mulai melakukan penyempitan bagi ruang gerak dan perkembangan hukum Islam. Fenomena ini juga bisa dianggap sebagai upaya untuk mengeleminasi perkembangan legislasi dan legalisasi hukum Islam di Indonesia, yang tanpa disadari ternyata semakin mengokohkan eksistensi Belanda sendiri. Perubahan orientasi politik ini telah mengantarkan satu posisi krisis bagi hukum Islam, dalam arti bahwa keberadaannya dianggap tidak lagi menguntungkan bagi kepentingan politik kolonial Belanda. Mereka menyadari bahwa jika hukum Islam dibiarkan terus berkembang dan dianut oleh masyarakat luas maka hal itu akan menghambat ekspansi dan juga sosialisasi (dakwah) agama mereka. Melalui ide yang dikemas dalam konsep *Het Indiche Adatrecht* dengan tokoh intelektualnya Van Vollenhoven (1874–1933)[60] dan C.S. Hurgronje (1857–1936), yang kemudian dikenal dengan teori *Receptie*, pemerintah kemudian melakukan upaya penyempitan terhadap keberlakuan hukum Islam. Menurut teori ini, hukum yang berlaku bagi umat Islam adalah hukum adat mereka masing-masing. Hukum Islam dapat berlaku apabila telah diresepsi oleh hukum adat. Jadi, hukum adatlah yang menentukan ada tidaknya hukum Islam.[61]

---

[59] Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993), hlm. 219; Juhaya S. Praja, "Aspek Sosiologi dalam Pembaruan Fiqh di Indonesia", dalam Anang Haris Himawan (*ed.*), *Epistemologi Syara': Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 126.

[60] Mengenai Riwayat Intelektual dan pemikiran Van Vollenhoven, khususnya tentang hukum adat dapat, dilihat pada Daniel S. Lev, *Hukum dan Politik di Indonesia: Kesinambungan dan Perubahan*, terj. Nirwono dan AE. Priyono, (Jakarta: LP3ES, 1990), hlm. 424—438.

[61] *Ibid.*

Klaim provokatif dan distorsif ini sangat berpengaruh terhadap eksistensi hukum Islam ketika itu, bahkan hingga sekarang ini, oleh karenanya sangat wajar apabila Hazairin menyebutnya sebagai teori "iblis".[62]

Dalam catatan Soetandyo Wignjosubroto,[63] secara praktis, teori *Receptie* ini baru berhasil dilaksanakan oleh Ter Haar, salah seorang murid Van Vollenhoven yang menjadi guru pada *Rechtshogestschool* di Jakarta. Sepanjang tahun 1930—1942 M., Ter Haar telah berhasil mempertahankan hukum adat sebagai hukum yang hidup dan dipakai di badan-badan pengadilan negari. Dia berhasil mengukuhkan hukum adat atas dasar dan atau atas kekuatan preseden-preseden yang dikembangkan dalam jurisprudensi *Landraad*. Salah satu cara yang ia tempuh adalah dengan menghimpun dan menyusun pengertian-pengertian dan konsep-konsep hukum adat tanpa merancukannya dengan pengertian-pengertian dan konsep-konsep yang semula hanya dikenali dalam terminologi Belanda. Usaha praktis Ter Haar ini, telah mengantarkan hilang dan redupnya eksistensi hukum Islam, terpenetrasi oleh kedudukan hukum adat yang semakin *legitimate*.

Dengan munculnya teori *Receptie* ini, Belanda cukup punya alasan untuk membentuk sebuah komisi yang bertugas meninjau kembali wewenang Pengadilan Agama di Jawa dan Madura. Dengan bekal sebuah rekomendasi (usulan) dari komisi ini, lahirlah Stb. 1937 No. 116 yang berisi pencabutan wewenang Pengadilan Agama untuk menangani masalah waris dan yang lainnya. Perkara-perkara ini kemudian dilimpahkan wewenangnya kepada *Landraad* (Pengadilan Negeri).[64]

---

[62] Ahmad Rafiq, *Pembaharuan...*, hlm. 68

[63] Soetandyo Wignjosubroto, *Dari Hukum Kolonial ke Hukum Nasional: Dinamika Sosial-Politik dalam Perkembangan Hukum di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), hlm. 133.

[64] A. Qadri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 155

Bisa dikatakan bahwa kedudukan politik hukum Islam pada masa prakemerdekaan, khususnya menjelang berakhirnya masa penjajahan, berada pada posisi yang tidak pasti. Selain dipengaruhi oleh kepentingan kolonialisme, hal itu juga disebabkan karena dalam wilayah ini tidak ada satu pun sistem hukum yang mampu mengakomodasi pluralitas hukum yang ada dalam masyarakat. Sistem hukum Islam yang ada di Nusantara masih terpenggal-penggal, belum kohesif, dan ternyata ia merupakan sistem hukum peninggalan kerajaan-kerajaan Islam lama di Nusantara yang penyusunannya belum terkonstruk dengan baik. Kenyataan ini menyebabkan hukum Islam menjadi gagap ketika harus berhadapan dengan sistem hukum yang relatif lebih maju (Belanda) dan juga sistem hukum adat. Belum sempurnanya proses transplantasi dengan hukum adat, di samping juga karena nuansa politik dalam proses eklektisisme dengan hukum Barat (Belanda) ini begitu kental, telah membuat semuanya berjalan dengan tidak wajar.

Perlu dicacat di sini bahwa keberadaan hukum Islam di Indonesia sebenarnya pernah dianggap sebagai hukum adat itu sendiri, yakni ketika kawasan ini dikuasai oleh Inggris (1811—1816 M.) dengan Raffles sebagai penguasa tertingginya. Hal ini setidaknya terlihat pada sebuah kutipan *Subtance* (hasil laporan Panitia Mackenzi), *the Koran...forms the general law of Java.* Raffles sendiri memandangnya sebagai hukum adat yang telah tertulis secara rapi.[65]

Setelah Indonesia merdeka, perjuangan untuk membentuk hukum nasional setidaknya mengalami tiga masa, yakni masa transisi (1940—1950 M.), masa pascarevolusi, yaitu sebelum dan sesudah masa Demokrasi terpimpin (1950—1966 M.), dan masa Orde Baru (1966—1998 M.).[66] Periodisasi ini mungkin perlu ditambahkan dengan periode masa reformasi yang berlangsung dari 1998 hingga sekarang. Sepanjang periode ini, pembangunan

[65] R.H. Soedarso, "Studi Hukum..., hlm. 13.

[66] Soetandyo Wignjosubroto, *Dari Hukum Kolonial...*, hlm. 175.

hukum (positif) mulai dikerjakan dengan berdasarkan pada kebijakan nasional, sebagaimana digariskan oleh pemuka-pemuka bangsa Indonesia (*the state founders*). Pertanyaan yang kemudian muncul adalah bagaimana dengan perjuangan legislasi dan positivisasi hukum Islam?

Menilik pada cacatan sejarah yang ada pada masa pascakemerdekaan, kesadaran umat Islam untuk melaksanakan hukum Islam boleh dikatakan semakin meningkat. Perjuangaan mereka atas hukum Islam tidak berhenti hanya pada tingkat pengakuan hukum Islam sebagai subsistem hukum yang hidup di masyarakat, tetapi sudah sampai pada tingkat lebih jauh, yaitu legalisasi dan legislasi. Mereka menginginkan hukum Islam menjadi bagian dari sistem hukum nasional, bukan semata substansinya, tetapi secara legal formal dan positif. Fenomena ini pertama kali muncul setidaknya berbarengan dengan lahirnya Piagam Jakarta pada 22 Juni 1945, di mana sila pertamanya berbunyi: "Ketuhanan Yang Maha Esa Dengan Kewajiban Menjalankan Syari'at Islam Bagi Pemeluk-Pemeluknya". Perjuangan bagi legislasi hukum Islam sedikit meredup setelah pada 18 Agustus 1945, tim sukses dari golongan Islam tidak mampu mempertahankan tujuh kata terakhir dari hiruk-pikuk polarisasi dasar negara. Dengan hilangnya tujuh kata tersebut, maka menjadi sangat sulit bagi siapa pun untuk melegal-positifkan hukum Islam (syari'ah) dalam bingkai konstitusi negara, termasuk di era reformasi sekarng ini. Sebuah problem bersama yang entah kapan akan berakhir.

Yang patut dicacat dari perjuangan mempertahankan keberadaan hukum Islam pada masa pascakemerdekaan ini adalah banyaknya teori yang bermunculan, sebagai *counter theory* terhadap teori *Receptie* yang lahir pada masa kolonial Belanda. Selain teori *Receptie*, paling tidak ada tiga teori lain yang muncul kemudian, yaitu: *pertama*, teori *Receptie Exit*, yang dikemukakan oleh Hazarin. Teori ini menyatakan bahwa teori *Receptie* harus *exit* (keluar) dari teori hukum Islam Indonesia, karena bertentangan dengan UUD 1945 serta Al-Qur'an dan al-Hadits. *Kedua*,

teori *Receptio a Contrario* yang dikemukakan oleh Sayuti Thalib. Teori ini menyatakan bahwa hukum yang berlaku bagi rakyat Indonesia adalah hukum agamanya, hukum adat hanya berlaku jika tidak bertentangan dengan hukum agama. *Ketiga*, teori *Existensi*, yang dikemukakan oleh Ictijanto. Teori ini sebenarnya hanya mempertegas teori *Receptio a Contrario* dalam hubungannya dengan hukum Nasional.[67] Menurut teori *Existensi* ini, hukum Islam mempunyai spesifikasi: [a] telah ada dalam arti sebagai bagian integral dari hukum nasional; [b] telah ada dalam arti dengan kemandirian dan kekuatan wibawanya, ia diakui oleh hukum nasional serta diberi status sebagai hukum nasional; [c] telah ada dalam arti norma hukum Islam berfungsi sebagai penyaring bahan-bahan hukum nasional, dan [d] telah ada dalan arti sebagai bahan utama dan sumber utama hukum nasional.[68] Perjuangan mereka untuk melegal-positifkan hukum Islam mulai menampakkan hasilnya ketika akhirnya hukum Islam mendapat pengakuan secara konstitusional juridis. Berbagai peraturan perundang-undangan yang sebagian besar materinya diambil dari kitab fiqh yang dianggap representatif telah disyahkan oleh pemerintahan Indonesia. Di antaranya adalah UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan dan PP. No. 28 tahun 1977 tentang Perwakafan Tanah Milik. Khusus untuk yang terakhir, ia merupakan tindak lanjut dari undang-undang No. 5 tahun 1960 tentang Pokok-pokok Agraria. Dalam satu pasalnya dari UU ini dinyatakan bahwa perwakafan tanah milik berhak memperoleh perlindungan hukum.

Setelah lahirnya dua undang-undang yang berhubungan erat dengan nasib legalisasi hukum Islam di atas, pada tahun 1989, lahir UU No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama, sebuah lembaga Peradilan yang khusus diperuntukkan bagi umat Islam. Hal ini mempunyai nilai strategis, sebab keberadaannya telah memancing lahirnya peraturan-peraturan baru sebagai peleng-

---

[67] Juhaya S. Praja, "Aspek Sosiologi dalam Pembaruan Fiqh..., hlm. 126—130.

[68] Abdul Halim, *Peradilan Agama dalam Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), hlm. 83—84.

Nasional, Reaktualisasi Ajaran Islam, Agama Keadilan, dan Fiqh Sosial. Nama-nama tema yang dibahas dalam studi ini dipilih berdasarkan asumsi bahwa eksistensinya bisa diperhitungkan secara metodologis dan mempunyai wilayah aplikasi pemikiran, di samping satu kenyataan bahwa kehadirannya telah mendapatkan respons yang cukup luas di masyarakat.

A. Fiqh Indonesia: Tema Pemikiran Hukum Islam Hasbi ash-Shiddieqy (1905—1975 M.)

1. Fiqh dengan Kepribadian Indonesia

Dilihat dari sejarah perkembangan pemikiran hukum Islam yang telah dimulai jauh sebelum kemerdekaan, beberapa cara dan upaya untuk menginkorporasikan serta mempertimbangkan suatu unsur struktur kebudayaan (adat) ke dalam rumusan hukum Islam ternyata telah dilakukan oleh banyak kalangan. Para pemikir hukum Islam di Indonesia fase awal telah mendemonstrasikan secara baik tata cara menyantuni aspek lokalitas di dalam ijtihad hukum yang mereka lakukan. Hasilnya, walaupun tidak sampai muncul seorang mujtahid *mustaqil*, tentunya dengan independensi metode penemuan hukum sendiri, kita dapat melihat lahirnya berbagai karya dengan memuat analisis penemuan hukum yang kreatif, cerdas, dan inovatif.

Bersamaan dengan munculnya bermacam organisasi sosial keagamaan dan adanya usaha pergerakan dan persiapan kemerdekaan Republik Indonesia, kesadaran epistemologi ini seakan redup dan gaungnya pun menjadi hilang. Prakonsepsi dan analisis historis singkat ini cukup tepat serta menuai relevansinya, mengingat pada masa menjelang kemerdekaan, jarang sekali ditemukan pemikiran hukum Islam yang cukup berbobot, sebagaimana juga yang terjadi pada masa-masa sebelumnya. Aplikasi konsep *mashlahah* yang diimplementasikan dalam mengatasi persoalan-persoalan hukum yang ada setidaknya cukup meyakinkan anggapan dasar ini. Persoalan ke arah legislasi

hukum Islam mungkin juga layak dipertimbangkan, sebagai latar belakangnya. Namun yang perlu disoroti di sini adalah bahwa tenaga dan pikiran kalangan Islam saat itu nyaris habis, tak tersisa, baik untuk berpartisipasi mengurusi lahirnya negara baru, maupun untuk membahas masalah khilafiyah-furu'iyah, yang *notabene* dilatarbelakangi oleh semangat primordial organisasi keagamaan yang mereka dukung.

Polarisasi khilafiyah antargolongan mungkin menjadi faktor paling dominan yang telah menghilangkan prioritas kerja pikir umat Islam terkait bagaimana merumuskan garis-garis pemikiran hukum Islam dalam kerangka developmentalisme, seiring perubahan situasi sosial politik yang terjadi. Keadaan kontra produktif seperti ini telah mengantarkan karakteristik pemikiran hukum Islam jatuh pada titik terendah dalam kualitas pengembangan dan pemberdayaannya. Dari situ maka bisa disimpulkan bahwa arah perkembangan hukum Islam di Indonesia menjadi letih-lesu, *malaiese*, dan kehilangan orientasi.

Kurang empirisnya wacana yang dikembangkan dalam pemikiran keislaman, yang mengakibatkan terbengkalainya sederet nomenklatur permasalahan sosil-politik yang terjadi di masyarakat, telah menggerakkan Soekarno untuk ikut memberikan kritik terhadap kerangka pikir (paradigma) yang selama ini dipakai oleh para ulama. Kungkungan pola pikir para ulama yang *fahm al-'ilm li al-inqiyâd* ketika memahami doktrin hukum Islam yang terdapat di dalam khazanah literatur klasik (*syarwah fiqhiyyah*), membuat eksistensi hukum Islam tampak resisten, tidak mampu mematrik diri, dan sebagai konsekuensinya ia hadir bagai *panacea* bagi persoalan sosial politik. Para ulama telah melupakan sejarah dan menganggap bahwa mempelajari sejarah[1] tidaklah penting, sehingga kritik terhadap dimensi ini nyaris tidak ada. Paradigma sejarah akan mengubah tata cara memahami fiqh sebagai produk pemikiran yang bersifat nisbi (*qabîl li an-niqâs*), bukan sebagai

---

[1] Ir. Soekarno, *Di Bawah Bendera Revolusi*. Cet. III, (Djakarta: Panitia Penerbit di Bawah Bendera Revolusi, 1964), I: 332.

kebenaran ortodoksi-mutlak, yang absolutitas nalarnya mendeportasi tradisi kritik dan pengembangan. Hilangnya kesadaran sejarah (*sense of history*) inilah, dalam amatan Soekarno, yang telah menyebabkan pembaruan pemikiran Islam yang telah dilakukan tidak menunjukkan kontitum yang jelas. Diperlukan pergeseran paradigma (*shift of paradigm*) dari pola *fahm al-'ilm li al-inqiyâd* ke pola *fahm al-'ilmi li al-intiqâd*, dalam upaya memahami segala bentuk warisan dan produk pemikiran masa lalu.

Situasi dan kondisi seperti diuraiakan di atas ternyata memiliki pengaruh yang cukup dominan dalam melempangkan munculnya gagasan Fiqh Indonesia, di mana genesisnya telah mulai diintrodusir oleh Hasbi ash-Shiddieqy, seorang pakar dalam berbagai studi keislaman,[2] pada sekitar tahun 1940-an. Dengan artikel pertamanya yang berjudul "Memoedahkan Pengertian Islam", Hasbi menyatakan pentingnya pengambilan ketetapan fiqh dari hasil ijtihad yang lebih cocok dengan kebutuhan nusa dan bangsa Indonesia, agar fiqh tidak menjadi barang asing dan diperlakukan sebagai barang antik. Hasbi terlihat gamang akan prospek dan masa depan hukum Islam di Indonesia yang tidak mempunyai arah yang jelas. Menurutnya, pengkultusan (*taqdîs*) atas pemikiran hukum Islam yang telah terjadi dan yang hingga sekarang masih berlangsung, harus ditinjau ulang dalam kerangka dasar meletakkan sendi ijtihad baru. Konsep dan pemikiran hukum Islam yang terasa tidak relevan dan asing harus segera dicarikan alternatif baru yang lebih memungkinkan untuk dipraktikkan di Indonesia.

Hadirnya artikel itu sendiri, secara khusus, dimaksudkan oleh penulisnya untuk merespons tulisan Soekarno yang dimuat dalam *Panji Islam*, yang bernuansa mengkritik—kalau tidak malah mengolok-olok dan menghujat—cara pandang para

[2] Berbagai studi dan penelitian yang coba memotret pemikiran, aktivitas, karya ilmiah, dan kontribusi Hasbi dalam bidang keilmuan Islam telah banyak dilakukan. Karya representatif yang cukup utuh memberikan pemahaman akan potret diri, dan seluk-beluk pemikiran, serta karya ilmiahnya dapat dilihat pada Nourouzzaman Siddiqi, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).

ulama.[3] Hasbi sendiri saat itu kelihatan gundah dan merasa serba salah. Di satu sisi ia melihat kebenaran dan signifikansi kritik yang dilontarkan Soekarno, akan tetapi di sisi lain ia merasa keberatan atas munculnya pemikiran provokatif yang justru ditawarkan oleh seorang Nasionalis, dalam medan kajian yang selama ini secara hirarkis-historis menjadi otoritas para ulama. Berawal dari sini, tampak jelas bahwa gagasan Hasbi ini sejalan dengan pemikiran yang pernah digulirkan Soekarno tentang pembaruan (*tajdîd*).

Hingga interval waktu yang cukup lama, tepatnya hingga tahun 1948, gagasan awal Fiqh Indonesia ini belum atau bahkan tidak mendapatkan respons yang memadai (positif) dari masyarakat. Melalui tulisannya yang berjudul "Menghidupkan Hukum Islam dalam Masyarakat" yang dimuat dalam majalah *Aliran Islam*, Hasbi coba mengangkat kembali ide besarnya itu. Dalam tulisan itu dikatakan bahwa eksistensi hukum Islam pada tataran praktis telah sampai pada tingkat dekadensi yang klinis, tampil bagai sosok yang terasing, tidak berarti dan juga tidak berdaya guna.[4] Kehadirannya tidak lagi dianggap ada oleh umat, karena tidak sanggup lagi mengakomodir berbagai tuntutan perubahan zaman.

Dari titik berangkat kenyataan sosial dan politik seperti itulah pemikiran Fiqh Indonesia hadir, ia terus mengalir dan disosialisasikan oleh Hasbi. Menurutnya, hukum Islam harus mampu menjawab persoalan-persoalan baru, khususnya dalam segala cabang dari bidang mua'malah, yang belum ada ketetapan hukumnya. Ia harus mampu hadir dan bisa berpartisipasi dalam membentuk gerak langkah kehidupan masyarakat. Para mujtahid (ulama lokal) dituntut untuk mempunyai kepekaan terhadap kebaikan (*sense of mashlahah*) yang tinggi, dan kreativitas yang dapat dipertanggungjawabkan dalam upaya merumuskan

---

[3] Nourouzzaman Siddiqi, "Muhammad T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam di Indonesia", dalam *Al-Jami'ah*, No. 35, 1987, hlm. 50.

[4] Nourouzzaman Siddiqi, *Fiqh Indonesia*..., hlm. 215—216.

alternatif fiqh baru yang sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat yang dihadapinya. Untuk memecahkan masalah ini, Hasbi mengusulkan perlunya kerja kolektif, melalui sebuah lembaga permanen dengan jumlah anggota ahli dari spesialisasi ilmu yang bermacam-macam. Menurutnya, upaya ini akan menghasilkan produk hukum yang relatif lebih baik dibanding apabila hanya dilakukan oleh perorangan atau sekumpulan orang dengan keahlian yang sama.[5]

Nalar berpikir yang digunakan Hasbi dengan gagasan Fiqh Indonesia adalah satu keyakinan bahwa prinsip-prinsip hukum Islam sebenarnya memberikan ruang gerak yang lebar bagi pengembangan dan ijtihad-ijtihad baru. Dasar-dasar hukum Islam yang selama ini telah mapan dan mantap, seperti ijma', qiyas, *mashlahah mursalah,* 'urf, dan prinsip "perubahaan hukum karena perubahan masa dan tempat", justru akan menuai ketidaksesuaian ketika tidak ada lagi ijtihad baru. Dengan berpegang pada paradigma itu, dalam konteks pembangunan semesta sekarang ini, gerakan penutupan pintu ijtihad (*insidâd bâb al-ijtihâd*) merupakan isu usang yang harus segera ditinggalkan.[6]

Puncak dari pemikiran ini terjadi pada 1961, ketika dalam satu acara Dies Natalis IAIN Sunan Kalijaga yang pertama, ia memberikan makna dan definisi Fiqh Indonesia secara cukup artikulatif. Dalam orasi ilmiahnya yang bertema "Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman", Hasbi secara tegas mengatakan:

> "Maksud untuk mempelajari syari'at Islam di universitas-universitas Islam sekarang ini, supaya fiqh atau syari'at Islam dapat menampung seluruh kemaslahatan masyarakat dan dapat menjadi pendiri utama bagi perkembangan hukum-hukum di tanah air kita yang tercinta ini. Maksud kita supaya dapat menyusun suatu fiqh yang berkepribadian kita sendiri, sebagaimana sarjana-sarjana Mesir sekarang ini sedang berusaha me-Mesir-kan fiqhnya.

---

[5] Hasbi ash-Shiddieqy, "Tugas Para Ulama Sekarang dalam Memelihara dan Mengembangkan Qur'an, Hadits, dan Fiqh dalam Generasi yang Sedang Berkembang", *Panji Masyarakat,* th. XIV, No. 123, 15 Maret 1973, hlm. 17.

[6] Hasbi ash-Shiddieqy, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), hlm. 42.

> Fiqh Indonesia ialah fiqh yang ditetapkan sesuai dengan kepribadian Indonesia, sesuai dengan tabi'at dan watak Indonesia.
>
> Fiqh yang berkembang dalam masyarakat kita sekarang ini sebagiannya adalah fiqh Hijaz, fiqh yang terbentuk atas dasar adat istiadat dan 'urf yang berlaku di Hijaz, atau fiqh Mesir, yaitu fiqh yang telah terbentuk atas dasar adat istiadat dan kebiasaan Mesir, atau fiqh Hindi, yaitu fiqh yang terbentuk atas 'urf dan adat istiadat yang berlaku di India.
>
> Selama ini, kita belum menunjukkan kemampuan untuk berijtihad, menujukkan hukum fiqh yang sesuai dengan kepribadian Indonesia. Karena itu kadang-kadang kita paksakan fiqh Hijazi atau fiqh Misri atau fiqh Iraqi berlaku di Indonesia atas dasar taklid.[7]

Hasbi mengamati bahwa hingga tahun 1961, ulama di negeri ini belum mampu melahirkan fiqh yang berkepribadian Indonesia. Menurutnya, salah satu faktor yang menjadi penghambat adalah adanya ikatan emosional yang begitu kuat (fanatik, *ta'ashshub*) terhadap madzhab yang dianut umat Islam. Menyadari ketidakmungkinan akan munculnya pemikiran progresif dari kalangan ulama konservatif, maka Hasbi mengajak kalangan Perguruan Tinggi Islam di Indonesia untuk mencetak kader-kader mujtahid dengan karakter khas yang dapat meneruskan proyek Fiqh Indonesia. Menurut Hasbi, persoalan ini cukup mendesak, sebab apabila pengembangan proyek Fiqh Indonesia tidak berangkat dari kalangan Perguruan Tinggi maka harapan untuk memperkenalkan hukum Islam secara kohesif kepada masyarakat akan gagal. Sebagai konsekuensi lebih lanjut, hukum Islam barang kali hanya akan dikenal dalam dimensi ibadah saja, dan itu pun tidak lengkap. Sementara dimensi-dimensi lainnya akan hilang, tenggelam ditelan masa.

Untuk membentuk fiqh baru ala Indonesia, diperlukan kesadaran dan kearifan yang tinggi dari banyak pihak, terutama ketika harus melewati langkah pertama, yaitu melakukan refleksi historis atas pemikiran hukum Islam pada masa awal perkembangannya. Perspektif ini mengajarkan bahwa hukum Islam baru bisa berjalan dengan baik jika ia sesuai dengan kesadaran hukum

---

[7] *Ibid.*, hlm. 43.

masyarakat. Yakni, hukum yang dibentuk oleh keadaan lingkungan, atau dengan kebudayaan dan tradisi setempat, bukan dengan memaksakan format hukum Islam yang terbangun dari satu konteks tertentu kepada konteks ruang dan waktu baru, yang jauh berbeda.[8] Aneksasi demikian tentu akan sia-sia, bukan karena kurang komplitnya pemikiran lama, melainkan lebih karena sifatnya yang sudah anakronistik.

Mempertimbangkan kehadiran tradisi (adat, *'urf*) setempat sebagai acuan pembentukan sebuah format pemikiran hukum Islam baru, dalam amatan Hasbi, menjadi satu keniscayaan.[9] Syari'at Islam menganut asas persamaan. Egalitarianisme Islam memandang semua masyarakat adalah sama di hadapan Allah. Konsekuensinya, semua *'urf* dari setiap masyarakat—tidak hanya *'urf* dari masyarakat Arab saja—dapat menjadi sumber hukum. Sejalan dengan itu, Islam datang tidak dimaksudkan untuk menghapus kebudayaan dan juga syari'at agama yang telah ada, selama ia tidak bertentangan dengan prinsip ajaran Islam, yaitu tauhid. Dengan demikian, semua *'urf* dalam batas-batas tertentu akan selalu dapat diterima sebagai sumber hukum Islam. Dari titik ini, pembentukan Fiqh Indonesia harus mempertimbangkan *'urf* yang berkembang di Indonesia.

Dari uraian di atas dapat ditarik pemahaman bahwa ide Fiqh Indonesia atau "fiqh yang berkepribadian Indonesia", yang telah dirintis oleh Hasbi mulai tahun 1940, berlandaskan pada konsep bahwa hukum Islam (fiqh) yang diberlakukan untuk umat

---

[8] Dalam sejarahnya pemikiran hukum Islam telah menampakkan berbagai karakteristik, yang semuanya menggambarkan karakter kebudayaan yang melatarbelakanginya. Karakter fiqh di Hijaz menampakkan ciri tradisional sebagaimana masyarakatnya yang bercirikan tertutup, mapan, tidak banyak gejolak perubahan. Sedangkan di Irak harus bercirikan rasional, karena karakter budaya kosmopolitan masyarakat Irak yang juga rasional. Gambaran karakteristik pemikiran hukum Islam ini semakin jelas dengan adanya *qâul qadîm* dan *qaul jadîd* dari as-Syafi'i, simbol mana menggambarkan pengaruh budaya Irak dan Mesir dalam fatwa hukum agama. Hebatnya fatwa yang kemudian ini tidak dihadirkan sebagai sarana revisi atas fatwa yang terdahulu, walaupun adakalanya dalam satu konteks masalah yang sama, diktum hukum baru itu sama sekali berbeda.

[9] Hasbi ash-Shiddieqy, *Syariat Islam...*, hlm.35.

Islam Indonesia adalah hukum yang sesuai dan memenuhi kebutuhan mereka, yaitu hukum adat yang telah berkembang dalam masyarakat Indonesia, yang tidak bertentangan dengan syara'. Usaha ini harus didukung secara penuh dengan proses internalisasi dan inkorporisasi fatwa-fatwa hukum ulama dahulu yang relevan untuk konteks sosial dan budaya Indonesia, dan menjadikannya sebagai bagian yang tak terpisahkan dari konsep fiqh baru yang digagas. Dengan demikian, tidak akan terjadi *clash* antara fiqh dengan adat, dan sikap mendua masyarakat dalam hal menentukan kompentensi materi hukum yang dipilih, adat atau fiqh, dapat dihindari.

2. Metode dan Aplikasi Pemikiran

Untuk bisa merefleksikan sebuah tema pemikiran hukum Islam secara utuh, hal itu dapat dimulai dengan melihat pemikiran tokoh yang mengusungnya. Sementara untuk menguji sampai sejauh mana sebuah tema pemikiran itu eksis dan secara akademik dapat dipertanggungjawabkan, hal itu setidaknya juga dapat dimulai dengan upaya pembahasan dari titik ini. Begitu juga dengan metode dan aplikasi pemikiran yang menjadi landasan dari pemikiran Fiqh Indonesia, dapat dimulai dengan melacak pemikiran-pemikiran Hasbi sendiri.

Dalam pandangan Hasbi, pemikiran hukum Islam harus berpijak pada prinsip *mashlahah mursalah*, keadilan, dan kemanfaatan, serta *sadd adz-dzarî'ah*. Kesemua prinsip itu, yang merupakan prinsip gabungan yang dipegang oleh para imam madzhab, khususnya aliran Madinah dan Kufah, telah terbukti mampu membawa ketertiban dan kesejahteraan dalam masyarakat.[10] Prinsip *mashlahah mursalah* mengandaikan bahwa eksistensi sebuah hukum, pada dasarnya dimaksudkan untuk melahirkan kemaslahatan bagi manusia, baik dalam level *dharûrat*, *hâjiyat*, maupun *tahshîniyyat*.[11] Prinsip ini sejalan dengan *siyâsah syar'iyah*

[10] Nouruzzaman Siddiqi, *Fiqh Indonesia*.. , hlm. 65.

[11] Hasbi ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 186—187. Prinsip kemaslahatan dari ketiga level tersebut (*dharûrat*, *hâjiyat*, dan *tahshîniyat*) harus mencakup

dalam hal bahwa ia dimaksudkan sebagai kebijakan untuk membuat masyarakat lebih dekat pada kebaikan dan jauh dari segala keburukan dan kerusakan.[12]

Dalam buku *Falsafah Hukum Islam*, Hasbi menandaskan bahwa berhujjah dengan *mashlahah mursalah* merupakan satu keharusan. Prinsip ini sesuai dengan keumuman syari'at, yang berarti menjadi landasan yang paling mungkin bagi perputaran dan berubahnya ketentuan hukum, sesuai konteks yang mengitarinya. Menafikan prinsip *mashlahah mursalah* berarti membekukan syari'at. Hal itu karena berbagai persoalan yang terus muncul dan berkembang tidak begitu saja mudah dan dapat diselesaikan dengan mendasarkan pada dalil tertentu.[13] Oleh karena itu, prinsip ini diharapkan akan mampu memecahkan problem metodologi penetapan hukum, khususnya qiyas, yang aplikasinya terlalu rigid dan kaku, terjebak dalam kungkungan teks.

Dalam pandangan Hasbi, keberadaan prinsip *mashlahah mursalah* dalam teori hukum Islam akan memberikan ruang yang lebih terbuka bagi implementasi segala model—baik lama maupun baru—*istinbâth* hukum, dalam arti bahwa metode *istinbâth* hukum yang dipakai tidak lagi monolitik (model kaca mata kuda), seperti yang selama ini berjalan, yakni melalui metode qiyas. Jika dibandingkan dengan qiyas yang semata dikaitkan dengan teks, maka *mashlahah mursalah* jelas lebih komprehensif, sebab ia dihubungkan dengan jiwa syari'at. *Mashlahah mursalah* dalam pandangan Hasbi merupakan rahasia tasyri' (agama), di mana efek kemaslahatan dan antisipasi kerusakan menjadi teleologinya.

Dari uraian di atas, tampak bagaimana sebuah prinsip yang dipegang oleh Hasbi mampu memberikan implikasi jauh bagi

---

kulliyah al-khamsah, yaitu terpeliharanya jiwa, agama, akal, keturunan, dan harta. Tahap demi tahap pencapaian kemaslahatan ini dijaga eksistensinya oleh dan sekaligus menjadi tujuan disyari'atkannya Islam (*maqâshid asy-syari'ah*).

[12] Hasbi ash-Shiddieqy, *Syariat Islam...*, hlm. 11—12.

[13] Hasbi ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, hlm. 36—37.

pilihan pendekatan dan metode *istinbâth* hukum, terutama pada konteks pembahasan Fiqh Indonesia. Dalam hal ini Hasbi cukup bebas dan terbuka dalam menentukan metode yang layak pakai untuk mengembangkan pemikirannya itu. Dengan mengingatkan pentingnya pendekatan sejarah yang kritis misalnya, ia menawarkan metode analogi-deduktif—satu model istinbath hukum yang pernah dipakai oleh imam Abu Hanifah—untuk membahas satu permasalahan yang tidak ditemukan ketentuan hukumnya dalam khazanah pemikiran terdahulu (klasik). Metode analogi-deduktif mengharuskan seseorang untuk berijtihad secara mandiri. Sedangkan untuk permasalahan yang sudah ada ketentuan hukumnya, metode perbandingan (komparasi, *muqâranah*) menjadi hal pertama yang harus ditempuh. Metode ini mengkonsekuensikan perlunya membandingkan satu pendapat dengan pendapat lain dari seluruh aliran hukum yang ada atau pernah ada, dan memilih mana yang lebih baik dan lebih dekat dengan kebenaran, serta didukung oleh dalil yang kuat (*râjih*). Aplikasi metode komparasi sendiri sedapat mungkin dilakukan dalam sekup yang luas, yaitu dengan membandingkan ketentuan fiqh dengan hukum adat dan hukum positif di Indonesia, dengan syari'at agama terdahulu, serta dengan hukum Romawi (Barat). Karena sifatnya yang demikian maka wajar kiranya jika sementara peneliti mengatakan bahwa pemikiran dan pilihan metode yang pakai Hasbi mengikuti sistem berpikir eklektik.[14]

Untuk membantu dan memudahkan penerapan metode-metode di atas, Hasbi menyarankan perlunya menggunakan pendekatan sosial-kultural-historis dalam segala proses pengkajian dan penemuan hukum Islam. Signifikansi dari pendekatan ini adalah untuk menyadarkan diri bahwa munculnya pemikiran-pemikiran hukum Islam yang tetap eksis hingga sekarang ini, tidak bisa dilepaskan dari konteks sosio-kultural tertentu. Dengan demikian, sebuah produk pemikiran hukum, senantiasa akan terasa kurang lengkap, bahkan bisa jadi anakronistik. Sifat loka-

[14] Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia*...., hlm. 69.

litas dan *setting* sosio-kultural yang membentuknya telah menjadikan produk hukum Islam tidak bisa lepas dari sifat atau keadaan kenisbian (*qabîl li an-niqâs*). Melalui refleksi kritis seperti itu, proyeksi pemikiran hukum Islam di Indonesia akan mendapatkan momentum pengembangan yang tepat. Hukum Islam dengan karakater Indonesia dapat dibentuk justru tidak berangkat dari titik nol atau ruang hampa, akan tetapi dengan mempertimbangkan aspek lokalitas yang ada, yakni *'urf*.

Mempertimbangkan keberadaan sosio-kultural di dalam upaya merumuskan satu ketetapan hukum Islam yang sesuai dengan kepribadian Indonesia, berarti menakar keberadaan *'urf* yang ada. Pandangan ini bukan saja wajar melainkan niscaya, mengingat dalam catatan sejarah, pengambilan *'urf* sebagai bagian dari sumber hukum Islam telah sering dilakukan. Upaya yang harus ditempuh adalah melakukan pemilahan terhadap *'urf* yang ada, membandingkan serta mentarjihnya dengan dasar hukum yang lebih otoritatif, yakni Al-Quran dan hadits. Langkah ini penting untuk dilakukan bagi kemungkinan lahirnya fiqh baru yang berlaku untuk muslim Indonesia.

Sejauh yang dapat dilacak, dan berdasarkan pertimbangan metode dan pendekatan hukum yang menjiwai tema pemikiran Fiqh Indonesia, beberapa aplikasi pemikiran Hasbi secara gradual juga telah menampakkan makna dan orientasi dari tema pemikiran ini. Beberapa hasil ijtihad yang pernah dilakukan Hasbi, yang meliputi hampir seluruh aspek permasalahan fiqh,[15] baik *'ibâdah, mu'amalah, munâkahat*, maupun *qadâ'*, mengekspresikan pemikiran fiqh dengan cita rasa budaya Indonesia.

[15] Dalam bidang *ibadah*, ijtihad hukum Hasbi meliputi permasalahan-permasalahan niat shalat (*ushallî*) dan puasa, talqin, kenduri kematian, syafa'at, keramat, MTQ, shalat Jum'at, dan perbedaan *matla'*. Dalam bidang *mu'amalah*, di antaranya adalah tentang perdagangan transfusi darah dan jabat tangan. Dalam bidang *munakahat*, ijtihadnya dapat dilihat pada pemikirannya tentang Rancangan Undang-undang Pokok Perkawinan dan status hukum poligami. Sedangkan dalam bidang *qada'*, di antara ijtihad yang telah dilakukan Hasbi adalah tentang status hukum pidana mati. Di samping itu, Hasbi juga aktif memberikan fatwa agama yang secara rutin muncul di rubrik Soal-Jawab Hukum dalam majalah *As-Syir'ah*. Lihat uraiannya pada *Ibid.*, hlm. 171—211.

an paradigma (*change of paradigm*) yang terjadi di lingkungan NU ini cenderung radikal, bukan hanya melampui diktum resmi fiqh, melainkan ia telah melawan pandangan *mainstream* di kalangan umat Islam, yang menolak kepemimpinan perempuan.

Pada perkembangannya, pemberdayaan pemahaman teks dan pengambilan metodologi baru dalam berfiqh dilakukan bukan saja oleh golongan muda, melainkan juga oleh tokoh-tokoh tua NU, semisal Sahal Mahfudh dan Ali Yafie. Kedua tokoh penggagas Fiqh Sosial ini, secara eksplisit sering menggunakan konsep *mashlahah*. Dalam banyak hal, keduanya menunjukkan sikap yang sangat inklusif dalam menerima ide pemikiran baru, dan bahkan cenderung tanpa *reserve*.

Prinsip *al-muhâfazhah 'ala al-qadîm ash-shâlih wa al-akhdzu bi al-jadîd al-ashlah*[105] yang diklaim sebagai konsep tajdid kelompok tradisionalis, secara utopis menggambarkan seluruh program kerja berfiqh yang dikembangkan komunitas ini. Prinsip ini tetap menghargai, bahkan cenderung mengunggulkan, tradisi berfiqh, namun ia juga ramah terhadap perubahan dan mau mengadopsi hal-hal baru sekiranya memang baik. Lewat prinsip ini, kritik internal sering dilakukan, terutama oleh kelompok liberal kepada golongan tradisionalis ini. Husen Muhammad misalnya, melihat bahwa ulama NU belum banyak melakukan kajian sosial historis secara metodologis. Mereka baru masuk pada prinsip *al-muhâfazhah* dan belum sampai pada prinsip *wa al-akhdzu*.[106] Kritik ini menunjukkan bahwa konsep berfiqh yang ideal masih dalam "proses", atau mungkin juga proses berfiqh di kalangan

[105] Prinsip *tajdid* ini dirumuskan menjelang Mukatamr NU ke-28 di Krapyak Yogyakarta (1989). Nurcholis Madjid pernah menyebutnya sebagai konsep taklid yang kritis dan kreatif, lihat Nurcholish Madjid., "Aktualisasi Ajaran ASWAJA" dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mu'in Shaleh (*peny.*), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, (Jakarta: P3M, 1989), hlm. 63. Prinsip ini kelihatan begitu hegemonik dan kokoh dipegang oleh masyarakat NU, sehingga ketika dalam sebuah kesempatan Sa'id Agil Sirraj menyarankan untuk mengembangkannya dengan mengganti kata *al-akhdzu bi al-jadîd al-ashlah* dengan kata *al-ijâd bi al-jadîd al-ashlah* mendapat tantangan yang hebat dari Abdurrahman Wahid, tokoh yang terkenal dengan pikiran liberalnya.

[106] Lihat Imam Yahya, "Fiqh Sosial NU: dari Tekstualis Terbatas menuju Kontekstualis", dalam *Taswirul Afkar*, No. 6, (1999).

tradisionalis akan terus berjalan sesuai tuntutan zaman. Oleh karena itu, melalui wacana pemikiran Fiqh Sosial ini, Sahal Mahfudh dan Ali Yafie menyarankan untuk, di samping mempertahankan metode hukum yang telah ada, mengambil pola-pola pemikiran dan metode baru dalam proses pengembangan fiqh. Dalam amatan keduanya, upaya terakhir ini perlu dilakukan dengan pertimbangan bahwa keberadaan fiqh yang selama ini belum terbagi ke dalam cabang-cabang di bawahnya, secara filosofis terbuka baginya untuk dikembangkan secara proporsional hingga tak terbatas.[107] Dengan demikian, fiqh akan hadir dengan tata nilai yang kontekstual seiring perubahan yang terjadi. Corak pemikiran ini, memungkinkan bagi lahirnya ide-ide pengembangan fiqh dengan karakter yang unik, yang mampu menyapa perubahan zaman yang mondial.

3. Fiqh sebagai Etika Sosial

Hingga kini memang masih diperdebatkan apakah wacana Fiqh Sosial yang digulirkan oleh Sahal Mahfudh dan Ali Yafie, yang akhirnya menjadi proyek fiqh masyarakat tradisionalis ini akan berimplikasi memunculkan paradigma berfiqh sebagai etika sosial atau tidak. Persoalan lain yang juga mengundang perdebatan adalah bagaimana menilai orisinalitas fiqh sebagai etika sosial dengan melihat kenyataan bahwa ia merupakan refleksi fiqhiyyah yang dilatarbelakangi oleh kondisi objektif masyarakat tradisionalis yang secara politis tersisihkan? Bisakah suatu arus pemikiran yang berada di bawah dominasi kekuasaan disebut sebagai perlawanan? Pertanyaan-pertanyaan ini memang problematis. Sebagai implikasi yang paling menarik dari munculnya wacana ini, di sini dipaparkan beberapa kasus yang menggambarkan hal tersebut.

---

[107] Sahal Mahfudh, "Islam dan Hak Reproduksi Perempuan: Perspektif Fiqh", dalam Syafiq Hasyim, (*ed.*), *Menakar Harga Perempuan: Eksplorasi Lanjut atas Hak-hak Reproduksi Perempuan dalam Islam*, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 114—118; Ali Yafie, "Pemikiran Hukum Islam" dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mu'in Shaleh (*peny.*), *Islam Indonesia* ..., hlm. 50.

HUKUM ISLAM INDONESIA

Buku ini memberikan banyak informasi tentang bentuk dan bangunan pemikiran hukum Islam (*fiqh*) di Indonesia dalam rentang waktu 1970-2000. Di dalamnya, penulis memberikan penekanan pembahasan pada genesis dan perkembangan setiap ide yang muncul, mulai dari ide Fiqh Indonesia, Fiqh Madzhab Nasional, dan Reaktualisasi Ajaran Islam yang bernuansa simpatis-partisipatoris terhadap modernisasi-pembangunan hingga ide Agama Keadilan dan Fiqh Sosial yang bernuansa kritis-emansipatoris.

ISBN 979-8451-13-9